ZNAK

MIESIĘCZNIK

„MOŻNA WYGRYWAĆ PORAŻKI":
George Hagmaier, Robert W. Gleason, Marc Oraison

KRAKÓW

Rok XV STYCZEŃ (1) 1963

103

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zl 12.—

Prenumerata:

krajowa	zagraniczna
kwartalnie . . . . „ 36.—	kwartalnie . . . . „ 50.40
półrocznie . . . . „ 72.—	półrocznie . . . . „ 100.80
rocznie . . . . . „ 144.—	rocznie . . . . . „ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku". nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 8. XII. 1962 Druk ukończono w lutym 1963
Format A-5 Papier druk sat. kl. VII 61 × 86 60 g Ark. druk. 10
Zam. nr 430, 10. XII. 1962 Nakład 7.000 + 350 egz. F-11

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Rok XV Nr 103 (1)
Styczeń 1963
KRAKÓW

MOŻNA WYGRYWAĆ PORAŻKI

CZEGO NIENAWIDZĘ TO CZYNIĘ

KAŻDY zna tę najpotoczniejszą porażkę ludzką: robimy, czy raczej jakaś „moc" w nas robi? coś wręcz odwrotnego niż naprawdę chcemy. Robimy rzeczy niezamierzone, „nie-nasze", irracjonalne... Kiedy indziej znów nie możemy w żaden sposób zdobyć się na jakiś prosty, neutralny na pozór czyn, coś nas wstrzymuje, coś opiera się z całych sił... Bywa i gorzej: tak jakbyśmy działali — jakby coś w nas działało? uporczywie, przewrotnie, przeciw wszystkiemu co jest nam drogie. Przeciw celom, które są sercem naszego życia, przeciw najcenniejszym przyjaźniom, najbardziej własnym ideałom... Jakby było rzeczywiście, tak jak mówi Szekspir, że „każdy człowiek zabija rzecz, którą kocha".

Znajoma, upokarzająca porażka powszedniego dnia każdego z nas bywa w złych chwilach demobilizująca jak klęska ostateczna; jeżeli aż tak wiele czynów i motywacji umyka naszej władzy, to czymże jest ta władza i kim my jesteśmy?

Nie wydaje się, aby człowiek mógł czy powinien kiedykolwiek wyzwolić się ostatecznie od tego pytania. Ale nie jest też rzeczą ludzką ani potrzebną, by stanowić ono miało ślepy zaułek, w którym, prócz medytacji nad ułomnością naszej natury, można tylko — walić głową w mur, gdyż albo „władze duszy", o których nas uczono, nie mają w praktyce żadnej władzy nad bardzo rozległymi terenami naszych wnętrz, albo też my sami jesteśmy tak już wyjątkowo upośledzeni i beznadziejni, że „szkoda w ogóle się wysilać".

Nie jest rzeczą ludzką ani też potrzebną pozostawać w ślepym zaułku. Medytacja nad stałym i właściwym człowiekowi zawsze „stanem niesprostania" nie jest po to, by rezygnować, lecz by usiłować. I jeżeli konfrontacja z tym stanem obraca nas czasem w proch i pył to po to, byśmy konstruowali się na powrót i lepiej niż poprzednio. Nie proch i pył bowiem, nie dezintegracja, lecz konstrukcja postępująca jest zamysłem, który zdaje się odzwierciedlać dzieło Boga wokół nas, i który przeto dotyczy i nas także.

Ale porażka przychodzi nie tylko z głębi nas. Przychodzi też z zewnątrz: „pech", zawód, ślepa krzywda. I ludzkie doświadczenie stanu klęski ma zawsze w sobie coś z katastrofy radykalnej. Rozluźnia się i chwieje cały układ wyobrażeń, przesłanek, więzi społecznych, który był naszą „wewnętrzną umową" ze światem i był zarazem nami. „Cóż jest warte życie i co wart jestem ja sam", pyta człowiek ugodzony w kolizji z rzeczywistością, i to nie jest przesada czy egzaltacja, tylko rzeczowe, mądre pytanie. Cóż jest warte życie i ja sam, skoro moja umowa ze światem zawiodła, skoro zderzyłem się z nim, a więc jest inny niż przypuszczałem... Inny, więc wrogi. Inny, więc osobny, obcy, nie taki za jaki go miałem... Cóż wart jest taki świat? I co wart jestem ja sam, skoro świat, który miałem, był fałszywy? Rzeczowe, logiczne pytanie. I pytanie z przyszłością. Od takich właśnie pytań, destruktywnych i zarazem otwartych, zaczyna się każda postępowa myśl ludzka, taka myśl, która posuwa sprawy naprzód.

Ale człowiek nie zawsze umie przyjąć i podjąć odważnie pytanie, które dyktuje mu ból i klęska. I czyni, czego nienawidzi: poddaje się. Poddaje się i pozwala nieść się ślepo niszczycielskiemu, złemu prądowi żalu, który zalewa oczy, dławi myśl, ogłusza wirem spłoszonych refleksów lęku i gniewu... Ślepy żywioł. „Ślepa krzywda".

Przydatnym narzędziem odczytywania i, co za tym idzie, komponowania w jakiejś mierze nieuchronnych, a nieraz potencjalnie twórczych dynamizmów w głębi nas, jest obraz osobowości, jaki proponuje współczesna psychologia. Jest to oczywiście — jak każdy obraz naukowy — schemat czy klucz, a nie dokładny odpowiednik ludzkiej rzeczywistości. I — jak każdy taki obraz — ma charakter tylko i po prostu aktualnej hipotezy roboczej. W tych granicach jednak i w tym sensie jest to bez wątpienia klucz bardziej operatywny w wielu konkretnych rozterkach niż klasyczny model teologii moralnej. Katolicy Zachodu zaczynają też robić z niego coraz szerszy użytek i ich sposoby myślenia w tej dziedzinie zasługują z pewnością na uwagę.

Czytelnik polski jest zazwyczaj osłuchany z paroma terminami psychologii współczesnej, lecz nie zawsze wie dobrze, jak ich uży-

wać, a już szczególniej jak je uzgodnić z „myśleniem katolickim". Dlatego wydaje się celowe przekazanie schematu „uczuć i zachowań", jaki podają dwaj znani psychologowie amerykańscy, George Hagmaier, CSP i Robert Gleason, SJ, w swym (pierwszym w USA) podręczniku współczesnego poradnictwa psychologicznego dla księży.

Autor drugiego artykułu, o konstruktywnej roli porażki i kryzysu wewnętrznego w kształtowaniu osobowości, ks. Marc Oraison, jest doktorem teologii i psychiatrii i jednym z pionierów katolickiej psychoanalizy. Książki jego (*L'union des époux, Amour ou contrainte, L'harmonie du couple humain*) cieszą się ogromnym powodzeniem w krajach zachodnich.

Jak czytelnik sam się przekona, żadna z przekazanych mu „recept psychologicznych" nie proponuje sposobów na wolność od konfliktów między różnymi gatunkami naszych wewnętrznych dynamizmów, ani nie obiecuje zabezpieczenia przeciw porażkom. Taka wolność bowiem i takie bezpieczeństwo stanowiłyby właśnie prawdziwe „porażenie" układu, jakim jest osobowość ludzka. Układ ten jest w stanie permanentnego komponowania się i urzeczywistniania i przebiegi konfliktowe dążeń i ich supresji lub represji, dezintegracji i integracji, porażek i ich „przeróbek" na przyszłe odruchy i postawy, to jakby tętno jego krwi czy jego „przemiana materii".

„Można wygrywać porażki". Właśnie tak zatytułowane są refleksje psychologiczne jakie proponujemy czytelnikowi i właśnie to mają mu one powiedzieć. Można, jaśniej, niż to zazwyczaj czynimy, odczytywać mroczne, wieloznaczne lub najzwyczajniej bolesne sytuacje, które są pokarmem i krwią naszej osobowości. I odczytawszy je tak, można komponować elementy układu w sposób bardziej twórczy i sprawiedliwszy dla innych i dla nas, niż to się czyni szamocąc się po omacku z „ciemną mocą" lub ze „ślepą krzywdą". „Można wygrywać porażki" znaczy, że nie da się wprawdzie wyeliminować niechcianych, sprzecznych ciśnień w głębi nas, ale znając je i uwzględniając, można być współorganizatorem wypadkowej. I znaczy, że — choć nie da się uniknąć niepowodzeń w naszych zamierzeniach i wysiłkach — to prawdziwy bilans zysków i strat mieści się nie w tym, co nas spotkało, lecz w tym, cośmy z tego zrobili. Bo można stać się mądrzejszym, sprawiedliwszym, szczęśliwszym „po szkodzie" i dzięki niej.

mg

GEORGE HAGMAIER CSP, ROBERT W. GLEASON SJ – UCZUCIA I ZACHOWANIA

Większość książek religijnych na temat teorii i techniki poradnictwa kładzie nacisk na kształtowanie charakteru i wyrabianie opanowania [1]. U źródła takiego podejścia leży słuszne przeświadczenie, że wyższe „władze" psychiczne człowieka, głównie rozum i wola, mogą być używane do porządkowania i opanowywania fizycznych popędów i kaprysów emocjonalnych. Nadrzędność czynnika racjonalnego i wolitywnego w stosunku do sfery emocjonalnej jest jednak często przeceniana. W rzeczywistości bowiem bywa wręcz odwrotnie W jakimś bardzo realnym sensie na zachowania człowieka wpływa w pierwszym rzędzie jego życie uczuciowe. Mówiąc, że nic nie dociera do rozumu inaczej niż poprzez zmysły, św. Tomasz z Akwinu mógł dodać: „i poprzez uczucia". Nie można bowiem wyobrazić sobie aktywności ludzkiej, której charakter byłby czysto racjonalny; człowiek myślący jest zawsze też czującym człowiekiem. Wiele zachowań ludzkich wskazuje wyraźnie, że uczucia i namiętności determinują sposób myślenia i kierunki wyborów. Innymi słowy, rozum i wola zdolne są kontrolować i koordynować tylko te uczucia, które są zdrowe, właściwie rozwinięte i niezakłócane przez najróżniejsze rodzaje upośledzeń psychologicznych.

W przeciwieństwie do większości książek katolickich na podobne tematy w zbiorze tym będzie niewiele mowy o teologii, filozofii, sile woli i łasce. Zamierzeniem autorów jest przede wszystkim wyjaśnienie roli, jaką w rozwoju zdrowych lub słabych osobowości grają uczucia i najrozmaitsze mechanizmy emocjonalne.

Sięgnijmy po najprostszy przykład, by zilustrować to zamierzenie i jego cel. Człowiek, u którego występują ustawicznie nagłe, irracjonalne wybuchy irytacji lub równie nagłe i nieuzasadnione załamania i depresje, nie zlikwiduje tych stanów przez perswadowanie sobie, że są „niedorzeczne". Jego trudności mają charakter typowo emocjonalny, i będzie mógł myśleć rozsądnie o tym, jak je opanować, dopiero kiedy zda sobie sprawę, *dlaczego* jego uczucia reagują w ten sposób właśnie, na co naprawdę reagują, i jaki mechanizm tutaj działa. Strefę emocjonalną można więc rzeczywiście uważać w jakimś sensie za fundament, o który muszą się opierać inne, wyższe funkcje psychiczne.

---

[1] Streszczenie rozdziału pt. *Emotions and Behaviour*, z książki *Counselling the Catholic*, New York 1959, Sheed & Ward.

Zdanie, że „łaska buduje na naturze" rozumieć można w dwu ujęciach. Może ono znaczyć, że łaska uszlachetnia, oświeca i podnosi do wymiaru nadprzyrodzonego te właściwości, które są szczególnie „ludzkie". Ale może też znaczyć, że czyni ona to wszystko w sposób maksymalnie skuteczny wtedy, gdy „natura" jest nieuszkodzona, zdrowa i podatna na uszlachetnienie. Trzeba zaś zdawać sobie zawsze sprawę z tego, że nasze życie emocjonalne jest w olbrzymiej ilości wypadków (a w jakimś stopniu prawie zawsze) obarczone pewną ilością spaczeń i dysproporcji, liczniejszych nawet nieraz u wrażliwych, wybitnych jednostek niż u ludzi mniej niż one skłonnych i mniej zdolnych do świadomego samowychowania. Dlatego współpraca z łaską, która nie działa w nas w tych warunkach tak owocnie i doskonale, jak mogłaby działać, wymaga wykorzystania przez nas maksymalnie dostępnej dziś wiedzy dla możliwie jasnego odczytania i uwzględnienia w postępowaniu i w ocenach dynamizmów uczuciowych, jakie działają w naszym życiu wewnętrznym.

Takie postawienie sprawy wymaga oczywiście pewnego przesunięcia akcentów w naszym potocznym myśleniu o wolności i odpowiedzialności.

„Trzeba pamiętać, czego uczy nas psychologia na temat ludzkiego sumienia. U podłoża życia moralnego człowieka nie leży autonomia tak całkowita, ażeby wszystko, co się wyłania w świadomości, było automatycznie decyzją czy myślą zupełnie „wolną". Nasza wiedza wyprzedziła dziś tego rodzaju wyobrażenie wolności ludzkiej, może niewystarczające w osądzie odpowiedzialności grzesznika. Jeśli sądzimy, że fakt istnienia osobowego sumienia oznacza wolność człowieka w każdej sytuacji, która rozgrywa się z udziałem jego świadomości, jesteśmy bardzo bliscy niebezpiecznej iluzji... Nie przeceniając znaczenia determinizmów, które działają poniżej poziomu świadomości, musimy zdać sobie sprawę bardzo jasno, że nie można stawiać mechanicznie znaku równania pomiędzy swobodą, wolnością, pełną odpowiedzialnością a działaniami „świadomymi". Wolność człowieka jest uwarunkowana bardzo wieloma czynnikami, które są w stosunku do tej wolności pierwotne, i które człowiek może kształtować, modyfikować i organizować tylko w sposób pośredni. (Czynniki te to między innymi cechy dziedziczne, środowisko, sytuacje socjologiczne, struktura psychiczna ukształtowana we wczesnych latach dzieciństwa itp.)" (ks. R. Gleason, „Chrystus i chrześcijanin").

Większość świętych to — w świetle psychologii — jednostki o dużej równowadze wewnętrznej. Niektórzy jednak, wręcz przeciwnie, zdołali dojść do świętości pomimo trudności, które uważamy dziś za poważne zaburzenia emocjonalne. Źródłem ich zasług

był zapewne triumf łaski i woli, jaki może mieć miejsce także w warunkach nerwicowych upośledzeń, niepozwalających prowadzić życia wolnego i spokojnego w maksymalnym osiągalnym dla nas stopniu. Nikt jednak nie mógłby bronić takich warunków: jeśli to, co modyfikuje lub zniekształca nasze decyzje i czyny, może być odczytane i bądź leczone, jeśli wchodzi w zakres patologii, bądź uwzględniane i kontrolowane przez nas pośrednio, to jest rzeczą jasną, że nie wolno nam się od tego uchylać.

STREFA EMOCJONALNA W ŻYCIU DZIECKA

Maksymę „zostawcie mi dziecko do siódmego roku życia, a potem możecie z nim robić, co wam się podoba" przypisywano, w różnych wariantach, Freudowi, Hitlerowi i Jezuitom. Jest to bardzo mądra maksyma. I świadczy bardzo wymownie o olbrzymiej roli praktycznej, jaką jej wyznawcy przypisywali uczuciom i okresowi kształtowania całej strefy emocjonalnej w rozwoju osobowości.

Wczesne lata dzieciństwa są niewątpliwie latami stopniowego wzrostu używania rozumu. Dominującą motywację większości zachowań dziecinnych stanowią jednak uczucia. Dlatego też „edukacja emocjonalna", jaka ma wtedy miejsce, wpływa w ogromnym stopniu na całe życie umysłowe i wolitywne w latach późniejszych i warunkuje, w sposób całkiem nieraz dla niego niezrozumiały, sposoby myślenia i decyzje dorosłego już człowieka.

Noworodek jest jako osobowość tylko kłębuszkiem uczuć. Jego jedyne potrzeby to pożywienie i ciepło. Jedyne „przeżycia", jakie zna, to irytacja i frustracja, gdy jest głodny lub zziębnięty, i satysfakcja, kiedy się go nakarmi i otuli. Gdy jednak dziecko rośnie, czysto fizyczne potrzeby i zadowolenia nie są już jedyne i zaczyna pojawiać się bardziej złożona świadomość psychologiczna. Już niemowlę zdaje sobie sprawę, że są na świecie inni ludzie oprócz niego, stopniowo okazuje się, że nie są oni podporządkowani bezwzględnie jego „wszechpotędze". Narasta potrzeba serdeczności, dziecko chce być kochane, pieszczone, chce by go „chciano". Zaczyna też wyczuwać, że są nieodzowne pewne kompromisy: serdeczność zaczyna na przykład znikać, gdy żądania jedzenia czy próby zwrócenia na siebie uwagi są zbyt gwałtowne lub wypadają nie w porę. Uczy się więc rezygnować chwilowo z takich potrzeb, aby uzyskać w zamian — na dłuższą metę — miłość i akceptację najbliższych. Zapoznaje się też, również stopniowo, z uczuciem lęku i zagrożenia. Nagłe i niewytłumaczone zniknięcie rodziców stanowi czasem wstrząsające dla jego psychiki przeżycie porzucenia i niebezpieczeństwa i przeżycie takie może nawet pozostawić

trwały ślad, odżywający w dorosłym już człowieku jako niezrozumiałe dlań trwogi, pojawiające się bez przyczyn racjonalnych, lecz — prawdopodobnie — na skutek przypadkowego potrącenia jakiegoś łańcucha skojarzeniowego, którego pierwsze ogniwo jest poza naszą świadomą pamięcią.

Zauważmy, że wszystkie doświadczenia, o jakich tu mowa, tworzące rdzeń życia psychicznego wczesnych lat dzieciństwa, mają charakter wyłącznie niemal emocjonalny. Tak jak ciało małego dziecka rośnie dzięki mleku i kaszkom, którymi się je karmi, embrion jego osobowości rozwija się dzięki „pożywieniu" doświadczeń emocjonalnych.

Doświadczenia te są dla dziecka bardzo pouczające. We wczesnym okresie właśnie formują się w nim zasadnicze postawy wobec własnych uczuć i wobec uczuć otoczenia, które stanowić będą niezniszczalne (choć możliwe oczywiście do pewnego modyfikowania) znamię dojrzałej już osobowości i które będą przeto warunkowały dużą część „dorosłych" zachowań.

Znaczna część tych postaw jest absorbowana niejako automatycznie: stanowią one odbicie zachowań emocjonalnych, jakie dziecko obserwuje u rodziców i bliskiego otoczenia. W ten sposób na przykład tworzy się zwykle opinia dziecka o sobie. Słuchając, co mówią o nim bliscy i drodzy ludzie, młodziutki człowiek zaczyna widzieć siebie rzeczywiście jako istotę o dobrych czy złych cechach, które najczęściej mu się przypisuje. Jeśli podkreśla się stale i z naciskiem cechy złe, dziecko najczęściej będzie skłonne do myślenia o sobie w kategoriach pesymistycznych i negatywnych. Jeśli natomiast jest widoczne, że rodzice się nim cieszą (co oczywiście objawia się nie tylko w słowach — jesteśmy wciąż w okresie głównie emocjonalnym!), jeśli wygląda na to, że — mimo zmartwień jego niegrzecznościami — są przekonani, że „będą z niego ludzie", istnieje znacznie większe prawdopodobieństwo, że dziecko będzie uważało siebie za istotę w zasadzie „udaną", zdolną do życia i wywołującą raczej życzliwe niż nieżyczliwe reakcje otoczenia.

We wczesnym dzieciństwie dziecko uczy się także reagować w sposób zasadniczo zdrowy, lub tak czy inaczej spaczony, na cały szereg pierwotnych uczuć czy dynamizmów o charakterze całkiem poza-racjonalnym, które jako rodzaj neutralnej energii psychicznej, potencjalnie dopiero „dobrej" lub „złej", istnieją w każdym człowieku. Sposób, w jaki dziecko „obchodzi się" z tymi dynamizmami, zależy znów w olbrzymiej mierze od tego, jak czynią to rodzice. Jeśli dziecko widzi u nich ustawiczne wybuchy przypadkowych, nielogicznych gniewów i „szewskich pasji", będzie zapewne miało trudności z organizowaniem własnej „energii psychicz-

nej", i jego strukturę wewnętrzną cechować może brak równowagi uczuciowej, utrudniający współżycie z otoczeniem i z samym sobą. Zdarza się jednak, że właśnie „nerwowi", wybuchowi rodzice, tłumią w dziecku wszelką ekspresję emocjonalną, gdyż ich ona „irytuje". Podobnie postępują ludzie o wręcz odmiennym typie zachowań: ci którzy nie pozwalają sobie sami na „okazywanie uczuć", uważają to za rzecz „niewłaściwą" czy wręcz „niesmaczną", skłonni są również hamować ekspresję dziecka, wpajać mu postawy analogiczne do swoich własnych. W obu wypadkach będziemy więc mieli do czynienia z nietolerancją lub małą tolerancją wobec objawów buntu czy przelotnej wrogości (objawów stanowiących normalny element rozwoju dziecka) oraz wobec spontanicznych, częstych manifestacji uczuć pozytywnych — ocenianych jako „czułostkowość" czy „egzaltacja". Dzieci, których dążenia do dania wyrazu swym głębokim dynamizmom emocjonalnym zostały w ten sposób zablokowane, stają się nieraz drażliwe, nieśmiałe, zamknięte w sobie, nierzadko cyniczne. Jest bardzo prawdopodobne, że przez całe życie będą miały duże i zwykle niejasne dla nich samych trudności w bliższych kontaktach uczuciowych z innymi ludźmi, pragnąc zawsze kontaktów tego typu, lecz zarazem nie czując się w nich swobodnie, czego skutkiem bywa nieuświadomione dążenie do ich zniszczenia, lub odruchy agresywne w stosunku do osób, z którymi kontakt taki został nawiązany i do których odczuwa się wtedy niejasny żal, że go niejako „wymusiły".

Rodzice, którzy bezlitośnie tępią lub obrzydzają każdy przejaw „nieładnych" czy „niewłaściwych" cech osobowości, nie zdają sobie zwykle sprawy, że takie postępowanie, jeśli jest zbyt jednostronne, daje frustracje, które zamiast działać konstruktywnie, prowadzą do dużych trudności. Pierwszym krokiem w nauce regulowania i kształtowania pierwotnych dynamizmów musi być bowiem zrozumienie ich, przystanie na nie, i szacunek dla ich praw i możliwości wolny od przesadnych, fatalistycznych lęków. Tylko w ten sposób bowiem dynamizmy, które nazywamy tu (przenośnie a nie naukowo) „energią psychiczną", mogą być „skanalizowane" w kierunku zdrowych i znajdujących uznanie form ekspresji.

Bardzo ważny aspekt procesu realistycznej akceptacji siebie stanowi wychowanie seksualne. Podkreśla się często, lecz nigdy chyba nie dość, że w wychowaniu tym nie idzie tylko o stopniowe zdobywanie informacji dotyczących czynności reprodukcyjnych człowieka. Chodzi też, co najmniej w równej mierze, o ukształtowanie się właściwej koncepcji męskości i kobiecości, o rozwój zdolności brania i dawania miłości, o obraz ojcostwa i macierzyństwa. Wychowanie seksualne nie jest więc tylko procesem przekazywania informacji, lecz jest procesem przekazywania wartości i postaw.

Dlatego na przykład to, co matka mówi o swej „roli" żony i kobiety, to, co mówi o „losie" mężczyzn i kobiet, to, jak reaguje na rozmaite zdarzenia wymagające ocen zachowań i ocen samych popędów seksualnych człowieka, jest nieraz ważniejszą (bo trudniejszą i działającą dłużej) częścią wychowania seksualnego, niż zakomunikowanie dziecku, że przed urodzeniem „było w brzuszku mamusi". Tę informację bowiem małe dziecko myślące w tym wieku w kategoriach głównie „technicznych", zaakceptuje bez żadnych podtekstów emocjonalnych. Natomiast od tego, jak ukażą mu się role kobiety i mężczyzny, w życiu i wobec siebie nawzajem, będzie zależało, czy zaakceptuje siebie i jaki będzie naprawdę obraz, który zaakceptuje.

Ogromny wpływ na strukturę osobowości ma sposób, w jaki przebiegał, w dzieciństwie i w młodości, proces kształtowania się indywidualnej odrębności. Już w małym dziecku pojawia się dążenie do zaznaczenia i sprawdzenia siebie przez zdobywanie coraz większej niezależności i samodzielności. Dążenie to powinno być przedmiotem bardzo rozsądnej i uważnej troski rodziców. Osobowość ludzka nie zostaje wyposażona w dojrzałość i niezależność w sposób nagły i niejako magiczny. Cechy te narastają stopniowo, w miarę jak słabnie kontrola rodziców i dyrektywy rodzicielskiego autorytetu stają się coraz mniej potrzebne. Tak w każdym razie powinno być i tak bywa, kiedy rodzice potrafią i chcą modyfikować swe postępowanie zgodnie z prawdziwymi potrzebami poszczególnych okresów rozwojowych dziecka.

Narodowe Stowarzyszenie Zdrowia Psychicznego sformułowało w krótkim, jasnym tekście potrzeby najbardziej zasadnicze.

„Dzieci potrzebują przede wszystkim — *miłości*. Każde dziecko musi czuć, że rodzice cieszą się nim, że jest „chciane", że jest dla kogoś bardzo ważne, że ma koło siebie ludzi, których bardzo obchodzi to, co się z nim dzieje. *Akceptacji*: dziecku potrzebna jest wiara, że rodzice lubią je takim, jakim jest, że je lubią bezinteresownie, dla niego samego, a nie tylko wtedy, gdy postępuje zgodnie z ich poglądami na to, jakie „powinno" być. Dziecko musi mieć przeświadczenie, że jest lubiane zawsze, także wtedy, gdy dorośli nie aprobują jakiegoś jego czynu czy zachowania, i że nie potrzebuje przeto obawiać się czy tłumić rzeczy, które są w nim „inne", jego własne. *Ochrony:* dziecko musi czuć, że rodzice zapewniają mu bezpieczeństwo, że w sytuacjach nowych, trudnych, budzących obawę zawsze są gotowi mu pomóc. *Niezależności*: jednocześnie potrzebna jest dzieciom świadomość, że rodzice *chcą*, by dorosły, że aprobują ich próby mierzenia się z coraz nowymi sytuacjami, że wierzą w ich zdolność dania sobie rady samodzielnie i na własną rękę. *Wiary:* każde dziecko potrzebuje zespołu norm moral-

nych, według których ma się żyć, potrzebuje wiary w wartości ludzkie, takie jak odwaga, uczciwość, życzliwość, szlachetność i sprawiedliwość. (Dziecko katolickie internalizuje te wartości w modelu katolickiego życia, jaki stanowi dlań przede wszystkim przykład rodziców, a potem nauka religii). *Kierunku*: dziecku potrzebna jest życzliwa pomoc i przyjacielska rada w przyswajaniu sobie przez nie sztuki postępowania z rzeczami i z ludźmi. Wzorem tej sztuki jest dla niego stale postępowanie rodziców. *Dozoru*: każde dziecko musi wiedzieć, że istnieją granice tego, co mu wolno robić, i że rodzice utrzymają je wewnątrz tych granic. Że na przykład, choć zdarza mu się odczuwać zazdrość czy złość, to rodzice nie pozwolą, by zrobiło krzywdę komuś lub sobie, kiedy przeżywa te uczucia".

W miarę jak dziecko rośnie, niektóre z wyżej wymienionych cech dobrego środowiska stają się ważniejsze, a inne mniej ważne. Miłość, akceptacja i wiara są człowiekowi konieczne przez całe życie. Opieka, kierownictwo i dozór z zewnątrz przestają być potrzebne, względnie powinny słabnąć równolegle do narastania własnych sił i własnego dozoru wewnętrznego jednostki. Ważne jest więc, aby dziecko wyrastało stopniowo ze stanu zależności od rodziców, aby potrzebowało coraz mniej oparcia o ich autorytet i aby jego wzrastająca niezależność miała charakter czegoś pozytywnego, czegoś, co wszystkich cieszy a nie trwoży lub oburza. Jeśli dominującym wrażeniem dziecka jest, że jego eksperymenty w zakresie samodzielności są czymś złym, lub niepotrzebnym, lub bezwartościowym, a nieuchronne błędy i porażki — dowodem bezcelowości takich wysiłków, jego inicjatywa w kierunku osobistych sądów i samodzielnych zachowań zostaje stłumiona i udaremniona w zarodku. Rezultatem tego bywa w dojrzałym życiu tendencja do zamykania się w sobie, niechęć do podejmowania decyzji, konformizm, obawa wszelkiego ryzyka. Bywa też tak, że negatywne frustracje okresu dziecięcego leżą u podstaw defensywnych, wrogich nastawień do życia i środowiska. Nastawienia takie, bardzo często niedopuszczane w pełni do świadomości, znajdują nieraz zewnętrzny wyraz w arogancji, cynizmie czy nawet okrucieństwie. W obu wypadkach człowiek jest w gruncie rzeczy spłoszony swą nieumiejętnością nawiązywania ze światem otaczającym zadowalających stosunków w sposób naturalny i nieskrępowany i daje temu wyraz zgodnie z całokształtem swej psychicznej struktury.

Naszkicowaliśmy tu kilka zasadniczych elementów rozwoju emocjonalnego. Wniosek ogólny jest taki: doświadczenia, urazy i postawy wczesnego okresu życia determinują w bardzo znacznym stopniu strukturę osobowości, typ psychiczny i — tym samym — zdolność nieskrępowanego sądu i swobodnych wyborów człowieka

dorosłego. Jasne uświadomienie sobie tego stanu rzeczy musi przede wszystkim uprzytomnić rodzicom i wychowawcom ogrom i prawdziwy charakter odpowiedzialności, jaka na nich spoczywa. Jak widać bowiem nawet z tych bardzo ogólnikowych uwag, największy i najtrwalszy wpływ mają te czynniki wychowawcze, których się często w ogóle za takie czynniki nie uważa, lub do których, w każdym razie, przywiązuje się często najmniej wagi.

Również jednak dla życia wewnętrznego dorosłego człowieka, (u którego proces rozwoju osobowości i proces samowychowania nie jest bynajmniej zamknięty lecz — jeśli jest naprawdę „zdrowy" — trwa aż do śmierci) bardzo pożyteczne jest zdanie sobie sprawy, bodaj w sposób ogólny — ze źródeł i charakteru pewnych tendencji czy pewnych oporów. W wypadkach, gdy trudności nasze są zbyt duże, byśmy umieli sami z nimi się uporać, świadomość, że pochodzą one prawdopodobnie z działania niejasnych dla nas lecz możliwych do rozszyfrowania mechanizmów, ułatwi nam zajęcie jedynego racjonalnego wobec nich stanowiska, jakim jest zasięgnięcie rady specjalisty. Najczęściej jednak jest tak, że trudność największą sprawia nam nie tyle to, co robimy, ile to, że nie rozumiemy sami siebie, że sami sobie jak gdyby sprawiamy niespodzianki. Powoduje to cały szereg wtórnych komplikacji, od poczucia małej wartości, depresji itp. do zrezygnowanego poddawania się „ślepym" — jak nam się wydaje — ciśnieniom i porywom. Otóż jest niewątpliwe, że wiedząc dlaczego skłonni jesteśmy na przykład do niedoceniania własnych możliwości, potrafimy zminimalizować tę tendencję w naszych konkretnych ocenach i decyzjach i tym samym zmniejszyć jej realny wpływ. Również wiedząc o co nam naprawdę chodzi, gdy, w naszych stosunkach z ludźmi, reagujemy „dziwnie" czy „irracjonalnie", jaki nasz brak czy jaka niepewność dochodzi tu do głosu, potrafimy z pewnością lepiej przeciwdziałać tym tendencjom, czy też uwzględnić je racjonalnie w ustawieniu i w realizacji naszych kontaktów. W wieku dojrzałym, tak jak w dzieciństwie, poprawny rozwój i właściwe funkcjonowanie osobowości musi się zaczynać od zrozumienia i akceptacji dynamizmów, jakie się na tę osobowość składają. Akceptować już musimy niestety nie tylko istnienie „instynktów pierwotnych", ale też tych tendencji i mechanizmów, które zostały ukształtowane w dzieciństwie. Z pewnością jednak ich akceptacja, to jest uwzględnienie w naszym gospodarowaniu sobą, daje duże szanse dla samowychowania, a nawet stopniowego przekształcania typu osobowości w pożądanym kierunku, podczas gdy ignorowanie strefy emocjonalnej lub uważanie jej w całości za dziedzinę ciemnych i zupełnie nieobliczalnych sił, nie daje żadnych takich szans.

George Hagmaier CSP, Robert W. Gleason SJ

MARC ORAISON — PORAŻKA JAKO CZYNNIK TWÓRCZY W LUDZKIEJ PSYCHICE

Rozdźwięki, jakie występują w naszych kontaktach z rzeczywistością, są niezmiernie zróżnicowane, gdyż niezmiernie złożona jest sama rzeczywistość. Świat nieożywiony, zwierzęcy, jednostkowy, społeczny... Czyż porażka nie polega w gruncie rzeczy właśnie na takim rozdźwięku, czy nie jest dysonansem, który, mniej lub bardziej brutalnie, rozbija albo fałszuje nasz osobisty stosunek do rzeczywistości?

Spójrzmy na człowieka, który się uczy prowadzić samochód. Wóz zarzuca mu na wirażu, ociera się o narożnik muru, gniecie błotniki... Kraksa. Porażka. Ale zarazem doświadczenie bardzo pouczające. Kierowca dowiaduje się oto, że nie ma jeszcze „oka", że jego refleksy nie są zgrane z refleksami wozu, że mówiąc krótko, nie umie jeszcze dobrze prowadzić. Stwierdzenie, które może się przydać! Jasne jest też od razu, że „fakt centralny" zdarzenia to nie to, że trzeba cofnąć mur albo zmienić samochód, tylko to, jak nasz kierowca zareaguje na swe doświadczenie, czyli jaka jest jego psychologiczna zdolność adaptacji. Ideałem byłaby analiza elementów, jakie złożyły się na „porażkę": czynność taka jest uspokajająca i inspirująca zarazem. Zaostrza spostrzegawczość, każe poznać bliżej rzeczy, które istnieją obiektywnie i niezależnie od nas: kierowca zdaje sobie lepiej niż przedtem sprawę z lokalizacji muru i z konstrukcji własnego wozu. Mamy więc do czynienia z procesem obiektywizacji. Przeżycie kierowcy zmusza go do modyfikacji jego stosunku do świata i stosunek ten staje się dzięki temu bardziej uniezależniony od jego własnego wnętrza, bardziej zharmonizowany z zewnętrzną rzeczywistością, bardziej *prawdziwy*, a więc w istocie autentyczniej osobowy. Dzięki porażkom tego właśnie typu nasz bohater będzie umiał z czasem lepiej prowadzić. Ich sens twórczy leży w tym, że burzą iluzję naszej poprawnej jakoby adaptacji do świata zewnętrznego i zmuszają nas tym samym do adaptacji nowej, lepszej.

VANITAS VANITATUM

Najbardziej może zastanawiającą cechą postawy ludzkiej jest jakaś zasadnicza niemożność przystania na ulotność wszelkich osiągnięć, wszelkich sytuacji. I kiedy stajemy wobec któregoś z nieuniknionych doświadczeń znikomości, kruchości rzeczy, to jest zawsze — porażka. Tego ich aspektu, a w każdym razie jego pew-

ności, nieodwracalności, nie przyjmujemy bowiem prawie nigdy w pełni do świadomości. Ten rodzaj porażki jest przeżyciem o wiele bardziej złożonym i jego sens jest mniej jasny. Występuje jakby nieprzezwyciężalna sprzeczność między podstawową aspiracją naszego dynamizmu trwania, istnienia, a stanem płynnym rzeczywistości, która nie daje się uchwycić i przytrzymać na pewno, na stałe.

Porażka, której treścią jest głębokie, egzystencjalne doświadczenie *vanitas vanitatum*, jest niewątpliwie przyczyną wielu niepojętych dla postronnych obserwatorów załamań psychicznych ludzi, których życie wygląda na wszechstronny sukces. Człowiek czynu, znakomity specjalista czy organizator, który zdobył poważną i zasłużoną pozycję w swym zawodzie i poświęcał się temu zawodowi bez reszty przez całe lata, osaczony zostaje nagle, może koło pięćdziesiątki, przez *imponderabilia*, z których istnieniem nigdy się nie liczył. Tym, co odkrywa dopiero teraz, jest jego własna nietrwałość. Czy raczej, mówiąc ściśle, nietrwałość, kruchość własnego zadowolenia. Żył oto, jak się okazuje, w najbardziej okrutnym ze złudzeń, instalując się w swym sukcesie tak, jakby mieścił się on poza granicami czasu, traktując fazę optymalną swego „ja" i swego życia jako definitywną i już bezpieczną. Nic na pozór nie zmieniło się w sytuacji obiektywnej. Osiągnięcia są nadal niewątpliwe, pozycja — niezachwiana. Ale nie jest już niewątpliwy, jest zachwiany własny stosunek człowieka do tej sytuacji W sposób niejasny, a przecież radykalny, podcięte zostało jego poczucie bezpieczeństwa. I tu właśnie ma swe źródło dojmujące doznanie porażki, doznanie klęski, tak niezmiernie trudne do przekazania czy wyjaśnienia i tak na pozór niczym nie uzasadnione. Jest to typowy „*break down*", kryzys depresyjny z silną komponentą lękową, który wydaje się niewspółmierny z obiektywną sytuacją człowieka, i którego człowiek nie umie przezwyciężyć, gdyż nie uświadamia sobie jasno jego natury.

Ten skrajny przykład wskazuje, jaka może być rola pozytywna porażki w konfrontacji z przemijalnością rzeczy i nas samych. Jej doświadczenie i stopniowa akceptacja dają pewne uelastycznienie potrzeby bezpieczeństwa. Stanowią więc przeżycie inspirujące i poszerzające wewnętrzne horyzonty, chociaż w innym wymiarze, niż to czyni zwykła lekcja „akcji która się nie udała". Zakwestionowana zostaje nie relacja pewnych naszych ocen do pewnych wycinków rzeczywistości, ale relacja całej naszej osobowości do całej rzeczywistości. Wszystkie nasze psychiczne dynamizmy zostają więc włączone w dialektykę wyrzeczenia się fałszywej adaptacji i twórczości, jakiej wymaga adaptacja nowa. Schematyzując złożoną, płynną rzeczywistość, można powiedzieć, że człowiek który

zainstalował się wewnętrznie w iluzorycznej „trwałości" sytuacji, nie uwzględniał jej niektórych ludzkich i materialnych elementów, nie mając być może okazji zastanowienia się nad nimi. Teraz jego porażka zmusza go do konfrontacji z tym nieuwzględnianym dawniej aspektem rzeczywistości, do wejścia z nim w stan dialogu. Jeśli człowiek podejmie porażkę i przystanie na dialog — nieraz po wielu bolesnych próbach uniku — jego osobista płaszczyzna styku z rzeczywistością zostanie rozszerzona, czy też — mówiąc inaczej — jego stosunek do niej wzbogaci się i pogłębi. Im bogatszy zaś jest ten stosunek, im gęściej, autentyczniej powiązany jest z rzeczywistością nasz świat wewnętrzny (nawet za cenę, jeśli trzeba, wielokrotnych destrukcji i rekonstrukcji tego świata), tym bardziej jesteśmy sobą, tym bardziej, mocniej — żyjemy. Dzięki takim doświadczeniom właśnie i poprzez nie osiągać się zaczyna prawdziwą dojrzałość, która polega na równowadze nie w spoczynku lecz w ruchu, na odradzającej się nieustannie podatności na rozwój.

Ten fakt kliniczny jednak, który uznać można za rodzaj prawidłowości rozwoju psychicznego, opiera się na logice prowadzącej w nieznane, prowadzącej nieuchronnie do fundamentalnych problemów kondycji ludzkiej, i problemy te nie są już rzędu tylko psychologicznego. Gdzie sytuuje się ostateczna granica „podatności na rozwój", o której mówi psychologia? Gdzie są granice „rozszerzania się" płaszczyzny styku z rzeczywistością, wachlarza relacji, który psychologia uważa za „pole egzystencji" osobowości? Nieodwracalna przemijalność osiągnięć w czasie, nawet wewnętrznych i moralnych, jest w gruncie rzeczy zasadniczą przyczyną wszelkiego cierpienia. Jakiż jest zatem sens cierpienia? Nie jest chyba przesadą twierdzenie, że zdolność do coraz pozytywniejszej konfrontacji z tym kluczowym pytaniem, konfrontacji egzystencjalnej a nie tylko intelektualnej, stanowi probierz optymalnego rozwoju psychicznego.

PORAŻKA W MIŁOŚCI

W innym i jeszcze głębszym sensie jest doświadczeniem twórczym porażka w miłości. Nieodwzajemniona miłość stwarza sytuację szoku: namiętne pragnienie pełnej wspólnoty myśli i losu rozbija się o ślepą ścianę uliczki bez wyjścia. Jednocześnie jednak, ponieważ w grę wchodzi najbardziej totalny rodzaj zaangażowania i relacji, katastrofa zmusza człowieka do zakwestionowania samego siebie. Jest on skłonny, jak to się mówi, do „zwątpienia w siebie", w rację swego istnienia. Zachwiana zostaje u samych podstaw świadomość własnej wartości.

A przecież jeśli człowiek zdoła podjąć swój dramat i przezwyciężyć go w sposób twórczy, okaże się on doświadczeniem niezmiernie wzbogacającym. Jeśli miłość, którą przeżywa, jest prawdziwą miłością, to znaczy jeśli jest zdolna widzieć osobę kochaną nie na sposób zaborczy lecz naprawdę „kontemplacyjny", pragnienie szczęścia tej osoby, a nie swego, weźmie w końcu stopniowo górę i uczyni lżejszym wyrzeczenie. Dojmujące rozdarcie wewnętrzne takiego wyrzeczenia będzie ceną przeżycia (a nie racjonalnego tylko uświadomienia) istnienia drugiej osoby, jej autonomicznej podmiotowości, niezależnej od pragnień i wyobrażeń, jakie wywołać może w cudzym sercu jej siła atrakcyjna. Jest to doświadczenie destruktywne względem tej naszej wizji, która karmiła się, mimo wszystko, złudzeniem jakiejś fikcyjnej wspólnoty, fikcyjnego posiadania. Radykalna „osobowość" drugiego człowieka rozsadza taką wizję i to boli. Znowu jednak powtarza się dialektyka niszczenia i twórczości, gdyż to samo doświadczenie właśnie, dezintegrując nasz wewnętrzny ład, pozwala przezwyciężyć, przerosnąć to, co było, jeszcze refleksem „przywłaszczającym", reifikującym, czyli to, co leży u podstaw spaczeń stosunków międzyludzkich we wszystkich dziedzinach życia. Już sama intensywność bólu, jaki sprawia odkrycie, że drugi człowiek nie jest osobą „wobec nas", „według nas", lecz jest osobą sam w sobie, bezwzględność tego bólu, kierunek jego żądań, muszą uświadomić nam stopniowo żywotność i siłę naszych dążeń przywłaszczających i muszą wzbudzić wobec nich odruch odrazy i protestu, a więc stworzyć nieodzowne warunki ich przerośnięcia.

Porażka w miłości jest doświadczeniem nie tylko twórczym, lecz nawet czasem w jakimś sensie pożądanym. O wiele częściej niż się przypuszcza zmusza ona niejako do rozkwitu dojrzałość afektywną, która się opóźniała.

NERWICA PORAŻKI

Obserwacja patologicznych zachowań i przebiegów funkcjonalnych jest zawsze bardzo pożyteczna dla lepszego zrozumienia normalnych przejawów życia. Wszelkie zaburzenia bowiem, przez samą ostrość kontrastu, uwypuklają to, „czego brakuje" i co stanowi zatem właściwość stanu normalnego.

Tak jest również z wielopostaciowym i bardzo w gruncie rzeczy zwodniczym zespołem, który nazywa się zwykle „nerwicą porażki". Z bardzo rozmaitych powodów, człowiek zaczyna niejako kultywować porażkę, nieświadomie prowokuje sytuacje, w których odnajduje przeżycie niepowodzenia, dające mu jakiś rodzaj satysfakcji czy szczególne poczucie bezpieczeństwa. Jest to jak

gdyby negatyw, ukazujący olbrzymie znaczenie afektywne kolizji wewnętrznego ja z rzeczywistością. U ludzi, których uważamy za normalnych, kolizja taka jest w rezultacie krokiem naprzód w rozszerzaniu się płaszczyzny styku ze światem. W wypadkach chorobliwych staje się zaporą dalszego rozwoju, progiem, przez który człowiek usiłuje przedrzeć się z rozpaczliwym uporem, lecz ustalone, wadliwe reakcje z porażki pierwotnej nigdy mu na to nie pozwalają.

Jeżeli konflikty nie zostają poprawnie przezwyciężone, utrwala się w dziecku poczucie zagrożenia i niejasne wrażenie, że nie może być śmiało i całkiem sobą, bo jest to zasadniczo niemożliwe, niebezpieczne. Nie trzeba dodawać, że poczucie tego rodzaju ugruntować się też może na skutek szeregu błędów wychowawczych, jak wyśmiewanie się ze spontanicznych czynów czy słów dziecka, nadmierny lęk o nie, stałe sugerowanie, że „może mu się coś stać" itp.

U dorosłego człowieka, który cierpi na nerwicę porażki, wszystko wygląda tak, jakby rzeczywiście jakiś archaiczny lęk przed „magiczną mocą" hamował wciąż ponawiane próby, by stać się w pełni sobą, by się śmiało i „po męsku" urzeczywistnić. Człowiek taki nie zdaje sobie oczywiście sprawy z tła swych trudności, ale napięcie, jakie się wytwarza, jest tak wielkie, że przewyższa jego wydolność psychiczną i całkowita porażka staje się rodzajem ulgi. Chory „egzorcyzmuje" niejako magiczną moc, której się w sposób niejasny lęka, „uspokaja" ją i zarazem siebie przez udowodnienie, że rzeczywiście nie jest zdolny do pełnego i autonomicznego samopotwierdzenia.

Jest to więc w gruncie rzeczy regresja, powrót do infantylnego gatunku bezpieczeństwa, pasywnego lecz pozostawiającego u człowieka dorosłego uczucie głębokiego, zasadniczego niezaspokojenia. Porażka „pozytywna", to jest taka, którą człowiek nieświadomie prowokuje, jest więc negatywna w perspektywie rozwoju osobowości, stanowi bowiem okazję do cofnięcia się, regresji, a nie do twórczego przekroczenia dotychczasowych ograniczeń psychicznej struktury.

Przykład ten, właśnie przez swój aspekt negatywny, ukazuje doskonale, jak bardzo kluczowa jest sytuacja porażki w procesie rozwoju psychicznego. Konfrontacja świata wewnętrznego z otaczającą rzeczywistością nie może po prostu nastąpić inaczej niż na drodze konfliktowej. „Porażka" w takim konflikcie, bardziej niż jakieś „łatwe" rozwiązania, przyczynia się do odkrycia i rewizji własnej osobowości, stwarza okazję dla jej umocnienia, jej twórczej adaptacji i rozszerzenia pola przeżyć, czyli dialogu z zewnętrznym światem. Wszystko to zaś składa się na precyzowanie i utwierdzanie się niepowtarzalnej osobowej odrębności.

ROLA PORAŻKI W DOJRZEWANIU AFEKTYWNYM

Wiadomo od czasu Freuda i na podstawie bardzo rozwiniętych dziś i zróżnicowanych badań, jakie zainspirowały jego prace, że ewolucja afektywna dziecka przechodzi określone etapy, w czasie których odkrywa ono stopniowo własną osobowość i jednocześnie jej powiązania z zewnętrznym środowiskiem. Zakładając, że etapy te są znane, nie będę tu ich opisywał.

Warto natomiast zwrócić uwagę na uderzający fakt, że ewolucja ta jako całość jest w jakimś sensie ciągiem przezwyciężanych kolejno porażek. Już w zakresie powierzchownych i łatwych obserwacji nasuwa się oczywiste twierdzenie, że dziecko uczy się chodzić „za cenę" licznych upadków i nieudałych usiłowań, które ćwiczą powoli jego refleksy, przystosowując je do zamierzenia. Podobnie jak z chodzeniem jest także z innymi czynnościami.

Lecz również w znacznie głębszym sensie porażka stanowi doświadczenie zwrotne i kluczowe procesu psychicznego dojrzewania. I jest to ten właśnie jej typ, o którym mówiliśmy wyżej jako o twórczej klęsce wieku dojrzałego; chodzi o pozytywną konfrontację z przemijalnością sytuacji, zarówno w ich zewnętrznym aspekcie jak w sensie wewnętrznego ustawienia. Można stwierdzić z całą odpowiedzialnością, że sposób, w jaki dziecko podejmie i przezwycięży ten właśnie cykl „porażek", uwarunkuje w ogromnej mierze cały jego „sposób bycia" w świecie, gdy będzie już dorosłe.

Jeśli mieszkając w Wersalu zapragnę się przenieść do Paryża, trzeba będzie, jak nietrudno zgadnąć, abym... porzucił Wersal. To znaczy trzeba będzie, abym z niego zrezygnował. I jeszcze — abym przystał na przemijalność mego mieszkania w Wersalu, abym tę przemijalność „przerobił" pozytywnie.

Jeśli mam się przeprowadzić, żadne zasadnicze względy nie mogą mnie w Wersalu zatrzymywać. Jeśli na przykład znajdę się na paryskim bruku mając dziesięć czy dwanaście lat, sam i bez środków, najprawdopodobniej nie będę w stanie poradzić sobie z tą przeraźliwą sytuacją i nastąpią różne szkody. Źle też będzie, jeśli zadomowiłem się już bardzo w wersalskich przyzwyczajeniach, w spokojniutkim, zrutynizowanym przytulnie stylu życia, zabezpieczonym od wszelkich zewnętrznych „zagrożeń". Gdy jakieś okoliczności zmuszą mnie do zamieszkania w Paryżu, są duże szanse, że adaptacja przebiegnie źle, lub okaże się w ogóle niewykonalna. Nie będę miał dostatecznej plastyczności afektywnej, energii, zmysłu przygody, „impetu życia" po prostu. Jeśli, z kolei, życie w Wersalu było dla mnie bardzo przykre, jeśli stosunki

z ludźmi, jakie tam miałem, nie dały mi nigdy zadowolenia, może się zdarzyć, że moja chęć wyjazdu do Paryża będzie tylko chęcią ucieczki od wersalskich warunków, które stały się nie do zniesienia. W takim wypadku zabiorę z sobą swoje głębokie niezaspokojenie, co nie ułatwi wcale nawiązania stosunków z nowym światem, w który rzucam się tak rozpaczliwie.

Jest to naturalnie tylko porównanie. Ale ilustruje ono, jak mi się wydaje, w sposób dość jasny sens ewolucji afektywnej i problemy, jakie może ona nasunąć.

Mówiąc krótko, w każdym etapie rozwojowym chodzi o to, że dziecko musi zaangażować się w nową sytuację, odkryć nowy, przynależny do niej sposób zaspokajania swych potrzeb. Trzeba więc, aby porzuciło sytuację poprzednią i ustalony w niej stan równowagi stosunków z otoczeniem. Zmiana ta jednak nie następuje z jego woli — jest ona prawem i wymaganiem życia. W grę wchodzi więc pozytywne podjęcie i przerobienie sytuacji, która jest dana, która się narzuca (i w tym też sensie nazwać ją można „porażką"), czyli zaangażowanie w nią własnych dynamizmów afektywnych.

Podkreśla się bardzo często znaczenie odstawienia dziecka od piersi. Następuje wtedy frustracja — pozbawienie określonego sposobu zaspokajania potrzeb, też niejasnych jeszcze i niezróżnicowanych potrzeb afektywnych, lecz jest ona frustracją pozytywną, gdyż „otwiera drogę", jeśli można tak powiedzieć, do „odkrywania" przez dziecko nowych możliwości, do „inwestowania" przez nie, jak mówią psychologowie, nowych stref swej somatycznej i psychicznej osobowości. Ma więc niewątpliwie miejsce porażka, prawdziwy malutki dramat. I ten dramat nie mógłby rozegrać się pozytywnie, nie mógłby otwierać nowych dróg, gdyby nie aspekt porażki, właśnie przemijalności sytuacji, w której było dobrze i bezpiecznie.

Jeśli jednak odstawienie od piersi jest zbyt brutalne i przedwczesne, dziecko nie jest zdolne sprostać „porażce", i frustracja nie daje twórczych, pozytywnych efektów. Także jeśli okres karmienia piersią był z tej czy innej przyczyny trudny, pełen konfliktów, dziecko ze znacznie większym trudem odrywa się od sytuacji, która go nigdy naprawdę nie zaspokoiła. W podświadomości jego pozostają nieraz „nostalgie" za „czymś, co powinno było być", za jakimś niezaznanym rodzajem poczucia bezpieczeństwa i zadowolenia i nierzadko stwierdza się, w niektórych typach nerwic, refleks powrotu w przeszłość, regresje o charakterze niezmiernie egocentrycznym, właśnie infantylnym, lęki, które określa bardzo trafnie symboliczna nazwa „prehistorycznych"...

Przy bliższej analizie każdy etap dojrzewania dziecka ma charakter nowej sytuacji, i aby przebiegł poprawnie, musi zostać zniszczona i, co najważniejsze, przezwyciężona afektywnie sytuacja poprzednia. W tym więc sensie wszelka twórczość, wszelkie *novum* w życiu dziecka jest nieodłączne od porażki. Każdy nowy etap jest rozszerzeniem się rzeczywistości przez pomnożenie z nią stosunków, i zarazem jest krokiem ku większej autonomii. Świadomość, autonomia i stosunki z zewnętrznym środowiskiem tworzą więc realną i nierozdzielną jedność egzystencjalną. Dojrzały i psychicznie zrównoważony może być tylko taki człowiek, który zdolny jest traktować innych jako równie jak on samodzielne podmioty i nawiązywać z nimi stosunki na tej, a nie na innej, sfałszowanej zasadzie. Psychologia kliniczna dochodzi więc do wręcz odwrotnego wniosku niż Sartre w swym słynnym zdaniu „inni to piekło".

Trzeba tedy, by dziecko przeżywało i przezwyciężało swoje kolejne dramaty „przemijalności" sytuacji aktualnie zadowalających, i by w ten sposób poszerzało swój „styk z rzeczywistością" odkrywając nieznane przedtem sposoby życia i bycia. Ażeby odkrycia te były atrakcyjne emocjonalnie, trzeba, by tak rzec, korzystnego „składu" jego postawy, która jest tu i być musi ambiwalentna. Dawka lęku przed nieznanym musi być tak zharmonizowana z potrzebą przerośnięcia znanego, aby chęć odkryć zatriumfowała w końcu nad niepokojem i pociągającym wstecz żalem.

Ilustracją może tu być klasyczny „konflikt Edypa". W świat odczuwany dotąd i przeżywany przez dziecko jako „świat we dwoje", świat pomiędzy nim a matką, a raczej nawet „ten sam", słabo zróżnicowany świat: „ja — matka, matka — ja", wkraczać zaczyna ojciec. Dziecko zaczyna uprzytamniać sobie jakąś jego rolę, jego znaczenie dla matki, jakiś świat stosunków i przyciągań między rodzicami. Jego świat, jego własne pole magnetyczne, nie jest więc światem jedynym. Coś istnieje też poza nim, jest „osobne". W życiu dziecka odkrycie takie jest porażką radykalną, zasadniczą. Jak to się często podkreśla, przezwyciężenie tej porażki odbywa się przez „odkrycie" ojca jako ideału osobowości. Chłopiec „identyfikuje się z nim", czyli czyni go swoim „bohaterem pozytywnym". Świat jego stosunków osobistych wzbogaca się więc i zarazem równoważy: zależność od matki i związana z nią wyłączność uczuciowa ustępują miejsca kontaktowi z dwojgiem już ludzi i tym samym stosunkowo większej autonomii.

Sprawą kapitalnej wagi, którą nie zawsze się dostrzega w przełomie tego rodzaju, jest to, że stanowi on pierwsze doświadczenie „podmiotowości" innych ludzi, rodziców, pierwszą konfrontację z obiektywnym światem „społecznym" połączonym własnymi,

obiektywnymi stosunkami. Uczucie osamotnienia i odrzucenia, które musi odczuć dziecko w takiej sytuacji, staje się punktem wyjścia nowych, samodzielniejszych już stosunków ze środowiskiem.

Można więc powiedzieć, upraszczając, że, ażeby rozwijać się normalnie, psychika dziecka musi co jakiś czas „obumierać" tak jak ziarno, aby odrodzić się prawdziwiej, szerzej jako psychika „nowa", o wyższej świadomości i wyższym stopniu autonomii. Dynamiczna teoria osobowości mówi zresztą coś podobnego o dorosłym człowieku. Stany „porażek wewnętrznych", gdy wszystko zdaje się chwiać i przemieszczać w naszym wewnętrznym świecie, gdy wszystkie nasze stosunki i osiągnięcia osobiste zdają się być zakwestionowane i nawet poczucie własnej wartości usuwa się nam jakby spod nóg, te stany właśnie bywają twórczym „obumieraniem" struktury naszej psychiki i prowadzą do jej rekonstrukcji w nowym, szerszym i prawdziwszym styku z rzeczywistością.

Uczucie frustracji, która jest po prostu afektywnym „stanem porażki", jest więc zasadniczym warunkiem normalnego rozwoju. Chodzi tylko o to (i tu leży cała trudność, a nieraz całe nieszczęście) aby stała się ona czynnikiem pobudzającym do psychicznej twórczości, do nowej koncepcji rzeczywistości i własnej do niej adaptacji. Nie następuje to, gdy frustracja jest zbyt silna i zbyt druzgocząca, lecz pamiętać trzeba, że nie nastąpiłoby w ogóle, gdyby frustracji nie było.

POZA KRESEM PORAŻKI

Refleksje o porażce jako o czynniku rozwoju psychicznego prowadzą, jak już mówiłem, nieuchronnie do pytań nieskończenie wyższego rzędu niż problematyka psychologiczna. Właśnie to zresztą stanowi jeden z najbardziej interesujących aspektów psychologii współczesnej.

Przelotna i nietrwała jest każda bez wyjątku sytuacja, nawet najbardziej stabilna. Przesądza o tym nieodwracalnie fakt starości i fakt śmierci. Przemijalna jest nawet miłość, którą przeżywamy autentycznie jako ostateczną i niezniszczalną... W jakimś bardzo zasadniczym sensie porażką jest więc samo życie. I cały ból życia, całe cierpienie ludzkie sprowadzić można do głębokiej radykalnej sprzeczności pomiędzy instynktownym poczuciem absolutności naszej egzystencji a nieprzezwyciężalnym przemijaniem jej doczesnej postaci.

Czy więc nie stoimy wobec jeszcze jednej „porażki rozwoju", wprowadzającej w jego etap końcowy? etap, który zresztą będzie

podjęty i zrealizowany tym lepiej, im głębiej, autentyczniej zostały podjęte i „przerobione" poprzednie kolejne fazy rozwojowe. Trzeba podkreślić bowiem, z całą powagą, fakt, że twórcza i optymalnie zharmonizowana ewolucja psychiczna stanowi kamień węgielny harmonijnej i zobiektywizowanej religijności. Życie doczesne przedstawia się wtedy jak kolejne stadia procesu, zmierzającego ku coraz doskonalszemu rozkwitowi wewnętrznemu. Narodziny wprowadzają nas w nieokreślony, nieprzejrzysty świat, którego rzeczywistość odkrywamy nawiązując z nią coraz bogatsze, prawdziwsze stosunki. Śmierć jest wkroczeniem w pełnię kontaktu, w stan stosunków absolutnie przejrzystych, który warunkuje — w naszej perspektywie — pełnię skończonej osobowości.

Porażka, pojęta teraz w pełnym wymiarze nadprzyrodzonym (ziarno, które obumrze, owoc przynosi) jest więc i w tym wypadku warunkiem *sine qua non* pełnej już i ostatecznej samowiedzy osobowej osiągniętej poprzez pełnię ostatecznej miłości.

Marc Oraison
Tłum. *mg*

P E R S P E K T Y W Y

Dyskusja o książce Anny Morawskiej

HALINA BORTNOWSKA

PUBLICYSTYKA WALCZĄCA

I

1. MAMY w Polsce tzw. literaturę światopoglądową — na ogół nieciekawą. Mamy traktaty naukowe z zakresu filozofii i teologii (choć z tą ostatnią gorzej). Niezwykle natomiast mało pozycji, które by można określić jako publicystykę zaangażowaną ideowo. Nawet prasa nie dostarcza materiałów tego typu w ilości proporcjonalnej do natężenia myślenia,-jakie istnieje — lub powinno istnieć w środowiskach twórczych. Bujnie rozkwita tylko przyczynkarstwo — twórczość w służbie doraźnych interwencji, potrzebna, czasem świetna w swoim rodzaju, ale żywa na krótką metę, pozbawiona korzeni. A cóż mówić o książkach publicystycznych? Broszurki Schaffa, Kołakowskiego, Jankowskiego? *Listy do Pani Z? Spiżowa Brama? Mit śródziemnomorski?* — mało! A i to wszystko ześlizguje się w stronę literatury pięknej, czasem z korzyścią, a czasem ze szkodą.

Na tym tle książką Anny Morawskiej *Perspektywy* stanowi niezwykłe wydarzenie: duży tom, imponujące 418 stron druku, i to wszystko właśnie publicystyka — nie tylko wedle zamierzeń autorki, lecz i w rzeczywistym dokonaniu. Publicystyka odważna, zaangażowana, chciałoby się powiedzieć — rozpalona do białości, a jednocześnie chłodna, z dystansem, wyważona, na każdym kroku licząca się z konkretnymi kategoriami odbiorców. Manifest, który ma obudzić, wstrząsnąć, przekonać — ale nie jest proklamowany w niczyim imieniu, jest osobisty jak list prywatny, nie współbrzmi w pełni z żadnym autorytetem. Nie ma w tej książce chyba ani jednego zdania, które byłoby za kimś powtórzone dlatego, że wypada je powtórzyć. Ogrom informacji, ale nad referowaniem faktów i opinii przeważają „tezy z asercją". Mimo ostrożnych zastrzeżeń bardzo dużo się w tej książce twierdzi i rozstrzyga — na własny użytek, nieobowiązująco dla innych, lecz dla siebie stanowczo. Przy pierwszym zetknięciu raczej siła wizji daje się

odczuć niż siła argumentacji, choć argumentacja jest na ogół bez zarzutu, a w każdym razie wyraźna i można ją zawsze prześledzić. Do wizji dochodzi się przez gromadzenie danych statystycznych, próby logicznych podziałów, systematyzowanie ulotnych ludzkich nastrojów i niezdecydowanych postaw. Książka nie jest relacją o wrażeniach: to raczej swego rodzaju raport-sprawozdanie z dokonanej śmiałej penetracji intelektualnej.

Zapewne właśnie z racji tej przewagi intelektu bardzo osobista i zaangażowana publicystyka Morawskiej jest jednocześnie jakoś bezosobowa, jest wręcz antytezą tak dziś pospolitego egocentryzmu w twórczości. Może zresztą słowo „egocentryzm" jest za twarde: chodzi po prostu o obecność autora w dziele, szczerą, nieskrywaną, dynamiczną, narzucającą się czytelnikom. Uczestnicy konkursów Spodka wiedzą o dyrektorze Szkoły Mędrców niemało. Pisząc działa on jednocześnie własnym przykładem. Mówi, o czym w tej chwili duma, a ludzie na tej podstawie zaczynają podejrzewać, że o tym właśnie dumać warto. To jest pewna metoda — może to zresztą znów złe słowo: nie metoda, lecz naturalny sposób istnienia wspólnie z ludźmi, bycia z nimi poprzez słowo. W *Perspektywach* na pozór nie ma Anny Morawskiej. Tylko z rzadka coś się przebija przez bardzo charakterystyczną, istotnie nieco „funkcjonalno-agitatorską" konwencję językową — coś co pozwala stwierdzić, że tę książkę napisał żywy, mocno czujący człowiek a nie wspaniale zaprogramowany mózg elektronowy nastawiony na „zagadnienia katolicyzmu".

Pisząc w ten sposób, nie formułuję jeszcze żadnej oceny, nie wartościuję: określam tylko pewną jakość, rodzaj, gatunek omawianego dzieła. Ta jakość jest bardzo ważna — determinuje ona krąg i typ oddziaływania książki.

Ludzie, którzy gotowi są przyjąć tylko osobiste, bezpośrednie świadectwo o prawdzie przeżywanej, i dla których język pojęciowy przestał być narzędziem porozumienia — ci ludzie nie wiele skorzystają z lektury *Perspektyw*. Jest w tym fakcie coś paradoksalnego, bo jeśli ta książka została jednak napisana w czyimś imieniu, to właśnie w imieniu takich ludzi, w ich obronie. Anna Morawska rozumie tych ludzi, ale obawiam się, że oni jej nie zrozumieją. W ogóle, jak mi się zdaje, nie bardzo cenią oni publicystykę — a jeszcze taką... Swoisty obiektywizm, czy może lepiej — choć to słowo zawiłe — antyegocentryzm Morawskiej jest im obcy. Wszystko, o czym mówi się w kategoriach ogólnych językiem pojęciowym, wydaje im się mową-trawą, natrętnym ideologizowaniem. Katechizm mogą połknąć tylko owinięty skórą męczennika, jeszcze ciepłą. Inaczej to tylko papier jak inne. Czy potrafią dostrzec wewnętrzny żar, który jest w *Perspektywach* ukryty, ale obecny?

Czy mimo pewnego ubóstwa pojęciowego kształtu zdołają ocenić wartość intelektualnego bojowania z chaosem, walki o zrozumienie tego, co przerasta zrozumienie, prowadzonej bez nadziei na efektowne zwycięstwo, ale poczytywanej za psi obowiązek?

Perspektywy zmuszają do zastosowania nad istotą publicystyki, nad jej możliwościami i zadaniami. Na każdym kroku wyczuwa się w tej książce troskę o wypełnienie tych zadań a zarazem świadomość ograniczeń i niebezpieczeństw poznawczych, jakie pociąga za sobą myślenie typu publicystycznego:

Spojrzenie na aspiracje duchowe współczesności i na ich refleksy we współczesnym katolicyzmie jest... już z założenia fragmentaryczne, jest subiektywne, jest nieraz jednostronne w wyborze punktów widzenia czy w rozłożeniu akcentów. Taka bowiem jest w większym czy mniejszym stopniu każda wizja publicystyczna. Pyta ona: czyż nie jest frapujący ten właśnie profil spraw? i jej racją bytu jest to, że pyta, a nie, że wie (s. 7).

To sprawa bardzo ważna: publicystyka świadoma własnej istoty, własnych granic, musi być mierzona inną miarą niż ta, która pretenduje do roli, jakiej spełnić nie może nie będąc ani twórczością naukową ani, *sensu stricto*, twórczością artystyczną.

Twórczość publicystyczna? Istnieje coś takiego. Trzeba bardzo dobrze zrozumieć, co to jest aby stosować słuszne kryteria oceny, odpowiedni układ odniesienia dla książki o takim właśnie charakterze. Aby znaleźć właściwy punkt wyjścia dla dyskusji nad nią. Dlatego na wstępie dyskusji z *Perspektywami* spróbuję określić, co tu rozumiem przez publicystykę. Oczywiście nie będzie to próba naukowej definicji — raczej publicystyczna propozycja w tej materii.

* * *

2. Wiele elementów składa się na swoistość kształtu, jaki przyjmuje myślenie publicystyczne. Sądzę, że twórczość publicystyczna jest przede wszystkim myśleniem. Pisanie, szukanie wyrazu jest czymś wtórnym, choć oczywiście doniosłym.

Twórczość naukowa jako taka jest poznawaniem, kontaktem z rzeczywistością za pośrednictwem kategorii pojęciowych, istniejących już lub formowanych *ad hoc*. Poznanie naukowe jest poznaniem porządkującym. Posługuje się więc wyborem: nie ma poznania naukowego bez tego, co tomiści wciąż jeszcze nazywają „przedmiotem formalnym". Każda nauka zajmuje się bytem w jakimś określonym aspekcie — filozoficznym, fizykalnym, biologicznym, humanistycznym... Tych aspektów jest nieskończenie wiele. Dla nauki

ważne są te, które są teoretycznie płodne i mogą być ujęte w pewien wewnętrznie spójny zespół pojęć wyjściowych. Od dość dawna modelem jest tu fizyka klasyczna rozpatrująca zjawiska w kategoriach drogi, czasu i siły.

Twórczość artystyczna — w przeciwieństwie do naukowej — jest przede wszystkim wyrażaniem rzeczywistości. Wybór pełni w niej zupełnie inną funkcję niż w nauce. Nie jest wyborem aspektu, lecz wyborem formy wyrazu zdolnej objąć taki czy inny wycinek rzeczywistości możliwie w całości, jakby ze wszystkich stron. Ideałem jest wymierzanie sprawiedliwości światu — nikt chyba nie wyraził zadania sztuki w sposób doskonalszy. Sprawiedliwość jest tu pojęta integralnie, nie jest to płytka sprawiedliwość ludzka, o którą ubiegają się różne trybunały. Nie ma kodeksu sztuki, a jeśli obowiązuje ją jakieś prawo, to jedynie prawo rzeczywistości — utożsamiające się z klasycznie rozumianą prawdą: zgodnością umysłu (może lepiej: całego człowieka) z rzeczą w sobie. Pojęcia, a za nimi i słowa nie są odpowiednimi narzędziami wyrazu dla takiego oglądu rzeczywistości. Chcąc oddać jej sprawiedliwość nie wystarczy tylko posługiwać się nimi, względnie tworzyć nowe — jak w nauce. Dla sztuki słowa i pojęcia są surowcem, z którego buduje się za każdym razem inne wielowymiarowe struktury. Już nie słowa i nie zdania znaczą — znaczenie posiada całość z nich złożona: wiersz, powieść, nowela.

Myślę, że publicystyka jest trudnym rodzajem twórczości pośrednim czy nawet więcej: p o ś r e d n i c z ą c y m między nauką i sztuką. (Nie przypadkiem jedną z jej gałęzi jest krytyka). Publicystyka stale grawituje między tymi dwoma rodzajami twórczości. Tak długo jest sobą — to znaczy publicystyką — jak długo ma na uwadze całość i jest osobista (jak sztuka) a jednocześnie analizuje, dzieli przedmiot, posługuje się pojęciami (jak nauka).

Rozważania publicystyczne mają zwykle jakiś przedmiot formalny — bez tego popadłyby w zbytnią literackość — ale nie jest on tak ściśle określony, wąski i decydujący jak w nauce. Charakterystyczne dla publicystyki są próby syntetyzowania aspektów, oglądanie rzeczy naraz z wielu stron — wzbogacanie jednego oglądu drugim, odkrywanie białych plam na mapach nauki, upominanie się o pomijane dotychczas aspekty. To wszystko umieszcza publicystykę na przedpolach nauki i gdzieś skromnie u boku sztuki, która przecież tę samą funkcję pełni — funkcję upominania się o całość. Dziś szczególnie ważną, bo nauki zaawansowane w tworzeniu pojęć, kompetentne w obrębie własnego aspektu, łatwo mogą uchodzić za to, czym nie są: za całość wiedzy o rzeczywistości.

Można by sądzić, że sztuka świetnie obywa się bez publicystycznego wsparcia — ale i jej bywa ono przydatne. Zdarza się, że

właśnie publicystyka demaskuje fałsz sztuki: „to nie całość, to co jako całość przedstawiliście". Czasem czyni to niejako w imię i w zastępstwie nauki, a czasem po prostu w imię prawdy, samodzielnie dostrzeżonej i wypowiedzianej. Może nie tak adekwatnie, jak mogłaby to uczynić kontr-sztuka, ale za to dobitnie i szybko, jeszcze wtedy, gdy nie ostygły myśli.

Powiedziałam wyżej, że istnieje miejsce społeczne dla publicystyki i podtrzymuję to zdanie. Jedną z dojmujących potrzeb dnia dzisiejszego jest potrzeba orientacji: ciągle ktoś płacze nad swoim lub cudzym zagubieniem w świecie. Literatura wierna życiu pokazuje to zagubienie, stwarza serie światów, w których błądzi się do utraty tchu, tu i ówdzie chwytając jakieś przebłyski ładu, jakieś drogi, elementy Planu, ślady sensu wydarzeń. To bardzo dużo, ale w stosunku do potrzeb praktycznych za mało.

Nauka daje szereg „specjalistycznych" wizji rzeczywistości. Ich scalanie, synteza wymaga uogólnień przekraczających granice nauki. Budowa pomostów między nimi, jakichś ścieżek-grobli na powierzchni chaosu — to właśnie zadanie publicystyki. Nie są i nie mają to być ścieżki trwałe, brukowane. Raczej — wedle porównania powtarzającego się tak często w *Perspektywach* — mają to być smugi światła, wąskie, chwiejne, ale sięgające daleko. Niczego nie gwarantują, ale umożliwiają poruszanie się, działanie.

Działanie. Właśnie w domenie aktywności ludzkiej publicystyka najwyraźniej uzupełnia wkład nauki. Nauka stwarza podstawy do racjonalnego działania w wielu szczegółowych dziedzinach. Lecz wewnętrznie niescalona nauka nie może być podstawą do scalania różnorodnych działań ludzkich. A scalenia ich wymaga najoczywiściej dobro społeczne, czy po prostu trwanie ludzkiego gatunku.

Działalność scalająca — a jest nią wszelka działalność w najszerszym znaczeniu polityczna, organizacyjna — wiąże się więc z myśleniem typu publicystycznego. Nie przypadkiem socjologia, a poniekąd także psychologia i ekonomia to tak bardzo publicystyczne nauki.

Nauka operuje schematami w sposób świadomy. Schematy te są kanonizowane przez zbiory definicji u jej podstaw. Bo właśnie schematami są pojęcia elementarne kształtowane przez wybór przedmiotu formalnego danej nauki. W miarę rozwoju nauki schematy te poddaje się rewizji, wymienia na inne, bardziej operatywne (np. schematy fizyki klasycznej zastąpiono i uzupełniono w fizyce współczesnej zupełnie nowymi). Nie kwestionuje się natomiast samej zasady schematyczności pojęć. Nikt się nie spodziewa po nich, aby miały być wobec rzeczywistości adekwatne: są i muszą być konstrukcjami, w które się kształt rzeczywistości ujmuje, z lep-

szym lub gorszym przybliżeniem, w różnych aspektach i przekrojach.

Przez analogię do tego stanu rzeczy w nauce jestem przekonana, że i w publicystyce nie ma co walczyć ze schematami jako takimi. Obecność schematów w sztuce jest odznaką porażki. W publicystyce są one najzupełniej na miejscu — póki istotnie pomagają przedzierać się przez chaos.

Nie bronię publicystyki „schematycznej". Tak określa się zwykle publicystykę po prostu złą, operującą niewłaściwym, zbyt ciasnym, zbyt arbitralnym zespołem schematów. Myślenie publicystyczne — funkcjonalne, bo służy działaniu, i jednocześnie kontemplacyjne, bo ma na uwadze całość — nie powinno mijać się z rzeczywistością. Dobór schematów nie może być niefrasobliwą grą intelektu. Trzeba ciągle sprawdzać wymiary rzeczywistości, do której schematy muszą jakoś przylegać.

Nie ma sensu walczyć ze schematami, trzeba natomiast tępić schematy martwe, te z których nasze pojmowanie rzeczywistości już wyrosło. Nieustanne stawianie nowych propozycji oglądu świata: to chyba jest ta poszukiwana istota publicystycznego myślenia.

Podobnie jak w nauce, tak i w publicystyce myślowe lenistwo jest grzechem śmiertelnym. Właśnie lenistwo jest przyczyną konserwowania przedawnionych schematów, podnoszenia ich do rangi wiecznych zasad i niezmiennych praw. Jakież wygodne są niezmienne prawa — kochamy je jak fotele, w których — nieśmiertelni zasłużeni — możemy sobie drzemać. Ale praw i prawd niezmiennych jest niewiele. Większość odkryć to tylko etapy drogi poznawczej człowieka.

Jeśli tak często ideologie — typowe twory publicystycznego myślenia — są martwe, to dlatego, że tak łatwo zadawalamy się gotowymi zespołami schematów z drugiej ręki. Polityka i organizacja życia społecznego popada wtedy we władztwo stereotypów, formułek, brak w niej odkrywczych hipotez. Czy to wina publicystycznego „funkcjonalnego i pragmatycznego" myślenia? Przyczyną martwoty zdaje się być raczej niedostatek takiego myślenia. Autentyczny, szeroki pragmatyzm niezwykle szybko dyskredytuje martwe schematy [1]. Kto naprawdę sprawdza w działaniu swoje myślenie ten nie może na długo wiązać się ze złudzeniami. Zdrowy pragmatyzm i empiryzm prowadzi do traktowania schematów tak jak na to zasługują: jak narzędzia przydatne, konieczne, ale nie doskonałe.

---

1 Oczywiście mowa tu nie o pragmatyzmie wąskim i wulgarnym, egoistyczno-utylitarnym, ani o pragmatyzmie w zakresie teorii poznania. Aprobuję tu tylko pragmatyzm niejako „metodyczny", nie w filozofii *sensu stricto*, lecz w działalności publicystycznej.

To idealiści skazują człowieka na posługiwanie się wyłącznie schematami i absolutyzują je. Kant uczynił ze schematów miarę rzeczywistości. Wysoka fala „proroctwa" opartego na założeniach deterministycznych obcych chrześcijaństwu nie jest bynajmniej falą empiryzmu. Okropności realizowanych na siłę utopii nie wiążą się z postawą pragmatyczną, lecz z jej antytezą, z absolutyzowaniem tego co relatywne, właśnie z absolutyzowaniem schematów.

Lecz wróćmy do publicystyki. Myślenie publicystyczne może być pożyteczne jeśli unika absolutyzowania schematów. Jest twórcze, gdy proponuje nowe schematy, lepiej pasujące do rzeczywistości. Taki jest więc punkt wyjścia dla oceny publicystycznych dokonań i dla dyskusji: czy autor rozumie niewystarczalność i tymczasowość swoich schematów? Czy wie, co robi? czy nie pretenduje do rozwiązań tam, gdzie ma prawo tylko do propozycji? Czy wzbogaca naszą orientację w świecie, chociażby wskazując na jej braki? Czy schematy, którymi się posługuje, nie zostały już tak czy inaczej zdyskwalifikowane? I wreszcie — to najważniejsze — czy praktyka społeczna potwierdza słuszność propozycji, którym służy dzieło publicysty?

II

Książka Anny Morawskiej nie jest zbiorem luźnych szkiców, stanowi całość, w której każdy rozdział pełni funkcje konstrukcyjne. Niełatwo by ją streścić i chyba w tym miejscu trud ten jest zbyteczny. Omówienie w „Znaku" nie ma zastąpić lektury *Perspektyw* — uważam je raczej za pewnego rodzaju zagajenie czy głos w dyskusji [2]. Dyskusji podwójnej: nad książką o perspektywach i nad samymi perspektywami. Nie referując zawartości książki chcę wypreparować kilka schematów pojęciowych, którymi autorka się posługuje, zanalizować ich strukturę i wreszcie ocenić wedle sformułowanych wyżej kryteriów. Nie będzie to krytyka ściśle wewnętrzna. Od tez zawartych w książce mam zamiar odwołać się tu i ówdzie do rzeczywistości, między innymi do własnych doświadczeń życia w Kościele nad Wisłą i Odrą.

* * *

1. Istnieją schematy pojęciowe, którymi posługujemy się *exsplicite* — inne leżą u podstaw takiego a nie innego stawiania proble-

---

[2] Duskusja ta już się toczy poniekąd „w kuluarach". W tym samym numerze zamieszczamy jeszcze dwie wypowiedzi nawiązujące do książki Anny Morawskiej. W artykule tym polemizuję między innymi z poglądami, których wyrazicielem jest Marek Skwarnicki.

mów. Te podstawowe, często ukryte schematy szczególnie trudno ustępują pola nowym.

Mam wrażenie, że taki właśnie schemat kształtuje ogląd perspektyw katolicyzmu proponowany przez Annę Morawską. Na dobro książki trzeba zaliczyć, że nie jest on ukryty: autorka bardzo śmiało ujawnia przyjęte przez siebie założenia konstrukcyjne, precyzuje aspekt, na jaki się zdecydowała. Ma to być spojrzenie na katolicyzm z zewnątrz z punktu zwanego w *Perspektywach* środkiem Jeruzalem — ze świata, z wnętrza psychiki człowieka, który z Kościołem nie czuje się zespolony: *Nie będziemy pytać tu o to, czy i o ile świat współczesny spełnia żądania katolicyzmu, lecz o to raczej jakie żądania mu stawia. Aby odpowiedzieć na takie pytanie, trzeba właśnie zrezygnować z „perspektyw katolickich" sensu stricto, to jest z perspektyw, których punkt wyjścia i odniesienia musi mieścić się w metafizycznej istocie religii... To co dostrzec można „z zewnątrz" katolicyzmu jest i musi być zubożeniem jego najistotniejszych treści. To co da się „z zewnątrz" o nim powiedzieć, może nawet, niezależnie od intencji autorskich, zniekształcić owe treści lub je przyćmić. Jest więc zrozumiałe, że próby tego rodzaju nie podejmuje się łatwo. A jednak podjąć ją chyba warto. Publicystyka katolicka winna jest ten gest lojalności swym szukającym czy „niedowierzącym" przyjaciołom* (s. 10).

To prawda. A jednak wydaje mi się, że spojrzenie tylko z zewnątrz nie jest naprawdę możliwe. Podział treści katolicyzmu na te, które są z zewnątrz dostępne i te, których istnienie można stwierdzić dopiero mieszkając w świątyni — jest zabiegiem zbyt brutalnym, aby mógł przynieść w pełni wartościowe rezultaty poznawcze. Ten podział jest sztuczny, opiera się na schemacie zbyt schematycznym. Całe szczęście, że choć przyjęty schemat ten nie wszędzie w książce działa: ciśnienie faktów jest skierowane przeciwko niemu.

Morawska podkreśla często, że nie ma ostrej granicy między ludźmi z zewnątrz i mieszkańcami świątyni. Podobne, a raczej te same mają potrzeby, podobne widzenie świata — a więc zapewne i Kościoła. I w sprawie Kościoła nie ma ostrej granicy między wiarą a niewiarą — czy też jest ta granica, ale stanowi ją nie horyzont intelektualny lecz akt woli, przyjęcie łaski.

Myślę, że już ze środka Jeruzalem patrząc dostatecznie głęboko można dostrzec tajemnicę Kościoła. Słowo „tajemnica", którego użyłam, nie odpowiada mi w pełni: nie chodzi tu oczywiście o jakieś sekrety mafijne, czy o rzucającą się w oczy niezrozumiałość zjawiska Kościoła. Zamiast o tajemnicy może byłoby lepiej mówić o religijności transcendencji Kościoła, o tym jak wyrasta On ponad to, co mieści w sobie schemat bazy i nadbudowy.

Zdaniem Morawskiej transcendencja wartości i faktów religijnych przemawia, a przynajmniej może przemówić do ludzi współczesnych, jest właśnie tym czego świadomie lub nieświadomie szukają. Otóż Kościół także jest wartością religijną tego właśnie porządku. Nie jako instytucja, organizacja światowa, grupa nacisku, przedsiębiorstwo dobroczynno-rozrywkowe — lecz jako wspólnota nadprzyrodzona. Sądzę, że religijna wartość Kościoła-wspólnoty wierzących m o ż e być dostrzeżona nawet z zewnątrz. Racja, że chrześcijanie nie ułatwiają realizacji tej możliwości: mało są przejrzyści. Kościół jako instytucja i organizacja przysłania Kościół-Ciało Mistyczne. Ale to inna sprawa. *Perspektywy* nie są tylko relacją o tym co *de facto* widzą i myślą niewierzący i niedowierzący — to także propozycja pod ich adresem. W obrębie tej propozycji Kościół jako wspólnota jest niedowartościowany.

Jest to sprawa głębsza, nie terminologiczna. Nie mam bynajmniej za złe autorce, że w *Perspektywach* słowo „Kościół" zastępuje słowem „Katolicyzm". „Kościół" to dla niewierzących wyłącznie struktura hierarchiczno-organizacyjna. „Katolicyzm" znaczy coś więcej: obejmuje także treść instytucji, jej sens, doktrynę, szeregi wyznawców. Może objąć także i to, co stanowi istotę Kościoła-Wspólnoty: więź nadprzyrodzoną, krążenie łaski, realną jedność wynikającą z Sakramentów Chrztu i Eucharystii. Używanie słowa „katolicyzm" bynajmniej nie świadczy, że Morawska traktuje religię na równi z innymi „izmami", że ją w ogóle zalicza do kategorii „izmów". Nie jedno zdanie w *Perspektywach* świadczy o tym, że autorka docenia specyfikę religii. Powiedzieć „docenia" to nawet za mało. Najmocniejsze słowa znajduje właśnie wtedy, gdy próbuje bronić czystości religii, jej wolności od wszelkich służebności na rzecz ziemskich interesów.

Pojmowanie religii jako najgłębszej osobistej sprawy człowieka — a tak właśnie pojmuje ją Morawska — bynajmniej nie sprzyja zeświecczeniu, zejściu w sferę dość jałowych ideologicznych kontrowersji i wyborów. Nie tu tkwi moim zdaniem niebezpieczeństwo.

Obawiam się raczej zbyt daleko idącego uprywatnienia perspektyw religii. Indywidualista nie traktuje religii usługowo, nie uważa jej za rodzaj psychoterapii czy za klej społeczny. Ale wspólnota religijna nie posiada dlań wartości jako taka, ona tylko służy spotkaniu Bóg-Człowiek. Lepiej czy gorzej służy, bywa niepotrzebna. Natomiast teologia Kościoła-Ciała Mistycznego akcentuje fakt, że wspólnota religijna jest czymś więcej, jest jakby podmiotem tego spotkania, jego warunkiem i rezultatem. Bóg zbawia nas we wzajemnej łączności. Jedność rodzaju ludzkiego i jedność chrześcijan przed Bogiem nie jest tylko nietrwałą i cząstkową jed-

nością przeżywaną. Jedność powinna być przeżywana, ale przeżywana czy nie — jest faktem. „Jedni drugich członkami jesteście".

Taka wizja jedności ludzkiej nie może być obca poglądom Anny Morawskiej, która szukając pokarmu dla człowieka dzisiejszego tak często sięga do prac Teilharda de Chardin. Warto pamiętać, że Teilhard był nie tylko prawdziwym „mistykiem materii", ale jeszcze wyraźniej mistykiem wspólnoty, jedności, zespolenia rozproszonych w kosmosie drobin świadomości [3].

Szkoda że w *Perspektywach* Kościół nie został pokazany wyraźniej w tym właśnie aspekcie. Nie twierdzę, że jest on całkowicie pominięty. Ale jakoś pozostaje w cieniu.

* * *

2. Drugi ważny schemat wprost lub pośrednio organizujący *Perspektywy* dotyczy tego, co bywa określane jako „partie w Kościele".

Problem stał się niezwykle aktualny w związku z przebiegiem Soboru. Dziennikarze niemal z reguły posługują się schematem „konserwatyści-postępowi", natomiast Ojcowie Soboru wciąż deklarują, że właściwie są jednomyślni i że do spraw religijnych nomenklatura polityczna nie powinna być stosowana.

Sądzę, że Anna Morawska stawia ten problem na właściwej płaszczyźnie gdy pisze: *Są i były dwa rodzaje postaw katolickich, tak właśnie jak były i są w każdej społeczności ludzkiej dwie tendencje, które razem budują historię. Tendencja, która chce strzec. I tendencja, która chce zdobywać. Nigdy nie nasycony pęd ku Lepszemu. Coraz lepszemu. Nawet kosztem ryzykowania Dobrego, które jest. I powolne, zawsze ociągliwe tylne straże. Te, które raczej poświęcą lepsze, niż odsłonią bramy twierdz, gdzie ich zdaniem mieści się dobre: już zdobyty skarb....*

Nie w samym założeniu z pewnością leży więc błąd powracających z uporem rozróżnień na kierunki postępowe i konserwatywne. A przecież sprawiają one niewątpliwie wiele kłopotów i szkód. Dzieje się tak przede wszystkim z powodu wyjątkowo nieinteligentnego używania obu słów. Nie ma postępowości „w ogóle". Można być postępowym lub konserwatywnym tylko i jedynie wobec danej

---

[3] Teilhardowska noosfera mnie osobiście zbyt przypomina termitierę. Istnieją granice czysto naturalnej ludzkiej socjalizacji — poza nimi to już nie socjalizacja, lecz zanik, zniszczenie indywidualności. Najściślejsze zespolenie nie naruszające jednak tego, co w osobie ludzkiej jest *alteri incommunicabile*, może być jak sądzę tylko dziełem łaski. Nie jestem pewna, jak Teilhard to w istocie pojmuje.

określonej sytuacji. Dlatego też choć bez wątpienia istnieją środowiska o dominancie wyraźnie zdobywczej lub wyraźnie zachowawczej, ostateczne, a nieraz niespodziewane linie podziału nie biegną między grupami ludzi, a poprzez myśl i serce każdego człowieka (s. 76—77).

Polaryzacja stanowisk jest nieunikniona. Zawsze jest ktoś „za" a ktoś „przeciw". Byłoby dziwne, gdyby w rozkładzie tych „za" i „przeciw" nie zarysowały się prawidłowości. Opierają się one na wewnętrznych związkach między tezami i dyrektywami — uznanie potrzeby jednych zmian pociąga za sobą dalsze decyzje idące w kierunku postępowym — lub następuje proces odwrotny: brak zgody na pewne zmiany może uogólnić się, wszelkie zmiany stają się podejrzane. Niemniej jest w tym procesie miejsce na jednomyślność, wcale nie fikcyjną. Istnieje taki rodzaj jednomyślności, który wiąże się nie ze szczegółowymi tezami czy wyborem środków, lecz z zasadniczym celem dyskusji i działania. „Przeciwnicy", z których każdy upomina się o całość tej samej prawdy, o prawo dla swego aspektu — są jakoś jednomyślni, jeśli łączy ich rzetelna troska o Dobro [4]. Dlatego Anna Morawska ma rację: *Jeśli więc można — i chyba trzeba — mówić dziś o groźbie różnic wśród katolików, to nie w tym sensie, że postawy czy tendencje jednego z nurtów są zbyteczne, że są „skandalem", który trzeba co prędzej zlikwidować bez reszty, lub bodaj ukryć przed wzrokiem ludzkim. Niebezpieczeństwo bowiem nie leży w dialektyce sił tylnych straży i awangardy, ale w przerwaniu łączności. Właśnie zaś owa łączność bywa dziś często zagrożona. Bywa zagrożona za każdym razem, kiedy „konserwatywny" nie znaczy ten, który „moim zdaniem się myli", czy też „kładzie nacisk na inne sprawy niż ja", ale ten, który jest tak zły, wrogi i „niekatolicki", że jego klęska warta jest każdej ceny: Dobrego, Lepszego, i Najlepszego nawet — które jest wspólne. Łączność bywa też zagrożona w odwrotnym kierunku. Dzieje się to wtedy, gdy „postępowy" przestaje znaczyć „ten co ryzykuje zwiad poza linią frontu", może na manowcach, lecz którego zdobycze, błąd, a nawet klęska są potrzebne w ostatecznym rozrachunku, i gdy zaczyna znaczyć po prostu: obcy. Wróg. Ten, do którego trzeba strzelać. Każdy dowódca ma moralne prawo powstrzymywać zwiadowcę, który jego zdaniem idzie w fałszywym kierunku. Ale licha byłaby armia, która z zasady otwierałaby ogień na własną awangardę dlatego, że odeszła wprzód. I lichy byłby duch armii, w której zwiad byłby odczuwany jako dezercja.* (s. 78).

Praktyka, konkretne działanie społeczne potwierdza prawidłowość tego rodzaju wizji. Te środowiska i organizmy społeczne zachowują

[4] Por. Georges Dejaifve: *Dialog w Kościele*, „Znak" 99.

prężność i kontakt ze społeczeństwem, które godzą się z różnorodnością we własnym wnętrzu.

Okres wprowadzania w życie uchwał soborowych dostarczy wielu okazji do refleksji nad tym problemem. Już dyskusje przedsoborowe ujawniły z jednej strony obawy, że zbyt daleko idące zmiany będą przykre dla tych spośród wiernych, którzy „w tym zmiennym świecie jedyną ostoję widzą w stałości religii", a z drugiej strony wątpliwości, czy zmiany bardzo ostrożne i nie zawsze sięgające w głąb nie wywołają tylko rozgoryczenia niecierpliwych zwolenników Odnowy. Ruch liturgiczny może służyć za przykład [5].

Obecna sytuacja w Polsce nie przedstawia się dobrze: getta tradycyjne i getta awangardowe — między nimi przytłaczający rozmiarami *no man's land* gdzie dawne wymarło a nowego nie tworzy się świadomie — rządzi wyłącznie przypadek, wątpliwe gusta i upodobania prywatne. Nawet instrukcje Stolicy Apostolskiej jakby nie istniały. Chcąc opanować *no man's land* trzeba wyrzec się skrajności, i tych awangardowych i tych tradycyjnych. Zachować to, co istotne. I to właśnie szczepić na terenach ogołoconych, które wcale nie są same przez się jałowe, tylko potrzebują uprawy wedle nowych metod. Praktyka wskazuje, że tego rodzaju próby przynoszą owoce. Trudno tu wyliczać parafie i ośrodki, gdzie takie rzeczy się robi. Nie potrzebują zresztą reklamy, ich promieniowanie z reguły ma zasięg szerszy a nie czysto lokalny.

Wszystko wskazuje na to, że Jan XXIII, papież-duszpasterz, ma na uwadze przede wszystkim potrzeby *no man's landu*, że widzi w nim ziemię Bożą, we wszystkich częściach świata czekającą na dobrych fachowych rolników i na czyste ziarno.

Zmiany w Kościele potrzebne są nie tylko wymagającym i „kapryśnym" intelektualistom — domaga się ich samo najbardziej ewangelicznie pojęte miłosierdzie. Wobec zwykłych ludzi potrzebujących Boga.

Uważałam za potrzebne poruszenie tu problemu postępowości i konserwatyzmu w Kościele, bo sądzę, że warto podkreślić analogię między kierunkiem *Perspektyw* a polityką soborową Papieża, warto podkreślić, że Anna Morawska rozumie także potrzebę umiaru, bo bierze pod uwagę całość potrzeb i żądań w stosunku do Kościoła, a nie tylko dezyderaty takiej czy innej elity.

Zdaję sobie sprawę, że pisząc w ten sposób narażam się na zarzut wyciszania i zacierania jej radykalizmu. Myślę jednak, że stawiając własne akcenty nie przestaję być lojalna wobec tekstu książki i chyba wobec jej intencji. *Perspektywy* nie są książką akademicką. Napięcie zaangażowania jest wciąż wysokie i dlatego

---

5 Por. *Dyskusja o liturgii*, „Znak", nr 102.

przeważają tezy i diagnozy skrajne. Metodą wycinania dałoby się wypreparować niejedną „herezję". Właściwą wymowę posiada książka jako całość, w niej skrajności się równoważą. Z tym trzeba się liczyć w dyskusji.

* * *

3. *Perspektywy* noszą podtytuł *katolicyzm a współczesność*. Trzeci temat, jaki chcę w związku z tą książką poruszyć, to właśnie nakreślony w niej obraz, niejako mapa współczesności, na której tle rysują się perspektywy religii.

Wolę mówić o mapie a nie o obrazie: analizy Morawskiej nie dają obrazu, jakiego mogłaby dostarczyć chyba tylko powieść wielkiej miary. To raczej szkic sytuacyjny, na którym widnieją łatwe do odczytania symbole. Ten szkic jest praktycznie bardzo ważny: narzuca określoną diagnozę sytuacji, wskazuje możliwości sojuszów i ich niebezpieczeństwa, ujawnia ogniska konfliktów. Dla mnie osobiście — obok cennych partii informacyjnych — ta właśnie warstwa książki jest najbardziej interesująca. Kim są ci, którzy patrzą na nas z zewnątrz?

Mówiąc krótko i jeszcze bardzo upraszczając to, co i tak jest schematem: zdaniem Morawskiej zasadniczym partnerem katolicyzmu jest dziś laicki humanizm, w dwóch wersjach: „ludowej" i „gabinetowej". Załamanie się postawy humanistycznej prowadzi do praktycznego materializmu albo do filozofii bezsensu, do buntu przeciw wszystkiemu i wszystkim. Ten bunt w sferze teorii i wewnętrznych odczuć godzi się zresztą z konformizmem i praktycznym materializmem na codzień. Załamanie się postawy religijnej daje podobne rezultaty, choć bywa i tak, że od religijności tradycyjnej przechodzi się do jednej z form ateistycznego humanizmu.

Jak ten szkic sytuacyjny weryfikuje się w praktyce?

Lata rozmawiania z ludźmi przekonały mnie, że ludowy, „tramwajowy" jak go nazywa Morawska, ateizm a obok niego równie ludowa heterodoksja jest zjawiskiem wcale masowym (do tego samego wniosku prowadzą też liczne w ostatnim czasie ankiety poruszające kwestie religijne). Na marginesie uwaga: jeśli już terminologia ma wywodzić się od środków komunikacji w sensie dosłownym, to zamiast „tramwajowego" wolałabym ateizm „kolejowy" — dłuższe podróże II klasą niemal z reguły urozmaicane są dysputami na tematy religijne i zawsze znajdzie się w przedziale ateista tego typu.

Ateista? Zwykle niezupełnie. O wiele częściej spotyka się mglisty i niekonsekwentny deizm, pełen pretensji wobec Boga, który zapewne nie istnieje, a jeśliby istniał, to bez władzy nad światem

ludzi i rzeczy. Zło świata leży istotnie u podstaw humanistycznego buntu dokonującego się w imię niezaprzeczalnych wartości, zresztą, jak znów słusznie podkreśla Morawska, wartości uznawanych przez chrześcijaństwo, choć na ogół za mało wcielanych w życie [6].

Są podstawy do niepokoju o „wierność ludu". „Buntownicy" stanowią niewielką liczebnie mniejszość, a jednak zjawisko buntu jest znamienne z tego względu, że to właśnie głębsze zainteresowanie, żywsze potrzeby religijne i zaangażowanie moralne tak często prowadzi do odejścia najpierw od Kościoła, a potem i od teizmu [7]. Widocznie istnieją jakieś antybodźce. Anna Morawska ma chyba rację, gdy twierdzi, że jedną z przyczyn ludowego ateizmu jest niedosyt doświadczenia religijnego w obrębie oficjalnego kultu, wysychanie tradycyjnych paraliturgicznych źródeł tego doświadczenia (pielgrzymki, nabożeństwa typu Gorzkich Żalów). Tak wracamy od innej strony do problemu ziemi niczyjej wewnątrz i na zewnątrz Kościoła. Słowo „doświadczenie religijne" nie jest lubiane w środowiskach katolickich. Nasuwa skojarzenia z subiektywizmem, skojarzenia raczej niekonieczne. Oczywiście prawdą jest, że najważniejsze to być chrześcijaninem i działać zgodnie z powołaniem chrześcijańskim — ale droga do chrześcijaństwa prowadzi przez kontakt z wartościami religijnymi, tych wartości trzeba doświadczyć, a nie tylko o nich teoretycznie wiedzieć. Doświadczenie religijne jest doświadczeniem rzeczywistości nadprzyrodzonej. Wstrząs emocjonalny może mu towarzyszyć, ale nie stanowi jego istoty. Religia jako taka nie wymaga „przeżywania" w sensie doznawania uczuć. Niemniej nawet najczystsi mistycy nie rozpoczynali swej przyjaźni z Bogiem od nocy duchowej, w której trwa się przy Nim jedynie mocą łaski i aktem woli. Tę próbę Bóg sam daje ludziom dojrzałym. Wychowanie religijne i apostolat w najszerszym sensie nie może lekceważyć przeżyć emocjonalnych, ułatwiających kontakt z rzeczywistością nadprzyrodzoną, choć przeżycia tego typu nie są warunkiem życia religijnego, nie są dlań konieczne.

Zgadzam się więc z Anną Morawską w kwestii zasadniczej. Mam tylko pewne wątpliwości natury poniekąd historycznej. Obserwacje

---

[6] Przykład: wypowiedź sztandarowego bohatera słuchowiska *Plon naszego życia* nadanego niedawno przez Polskie Radio. Słuchowisko opracowano na podstawie sztuki radzieckiego pisarza Aloszyna. Znakomity wynalazca rozmawia przed śmiercią z sympatycznym zresztą popem; mówi (cytuję z pamięci): Wy uciekacie w zaświaty, a ludzie mali, egoiści uciekają każdy w swój mały światek. A kto tu zostanie, aby żyć, aby działać? Od tego, co zdziałamy tu, od plonu naszego życia zależy to, co nas czeka po śmierci — nieśmiertelność... (po krótkiej pauzie) ...w pamięci, czy zapomnienie...

[7] Dobrze jeszcze jeśli ci, którzy mogli być kapłanami, służą w końcu jakimś ołtarzom, może nieraz ołtarzom nieznanego Boga — ale jeśli znajdują tylko pustkę i służą tylko sobie?

kolejowe przekonały mnie, że ludowi ateiści czy deiści w imię racji moralnych, Prometeusze z Kłaja czy Nowej Huty to na ogół ludzie starsi, około pięćdziesiątki obecnie. Schematy myślowe, jakimi się posługują, na ogół nie wywodzą się z marksizmu. Bliższy jest im klasyczny wolterianizm, tak charakterystyczny dla pewnych odłamów inteligencji polskiej w wieku XIX-tym i jeszcze u progu dwudziestolecia. O wiele bliżej nieraz Kasprowicza niż Marksa i Feuerbacha. Obok ateizmu występuje — podobna w typie — heterodoksja i przede wszystkim antyklerykalizm, operujący przestarzałym dziś wzorem „księdza dla kariery i pieniędzy, który sam nie wierzy w to, co mówi".

Nie przeczę, że warunki powojenne i propaganda marksistowska przyczyniła się do wzmocnienia, wyzwolenia i ujawnienia tych postaw, dostarczyła też nowych argumentów, sformułowań dla własnych nieporadnych myśli. Wzmogła też działanie antybodźców w stosunku do religii — ale ich nie stworzyła, bo działały już wcześniej.

Tyle o „szkicu sytuacyjnym". Podkreślam, że nie jest to streszczenie ani inwentarz problemów. Ten szkic każdy powinien sam przestudiować, aby na nim odnaleźć własną pozycję. W ten sposób najłatwiej można się przekonać, jak jest celny.

4. Refleksje nad *Perspektywami* można by snuć w nieskończoność. Co zdanie — to problem, a wszystkie problemy z gatunku palących. Jest to książka, do której trzeba będzie wracać i — uwaga: przepowiadam — będzie się wracać jeszcze długo. To nie jest publicystyka na krótką metę.

W zamierzeniach autorki książka ta ma być analizą, może diagnozą, a nie zarysem programu. Nic jednak dziwnego, że czasem wkracza w sferę postulatów.

Diagnozy do pewnego stopnia narzucają programy. Gdy lekarz wydaje orzeczenie, że dziecko ma odrę — określa tym samym pewien zbiór metod leczenia, jakie można zastosować.

Na zakończenie chciałabym zająć stanowisko wobec pewnego fragmentu diagnozy współczesności postawionej w „Perspektywach" i związanych z nim postulatów.

Ni mniej ni więcej: chodzi o tomizm, o jego stan, sytuację i rolę we współczesności.

Anna Morawska pisze:

Nasza najlepsza publicystka katolicka... żyje często jeszcze w klimacie odnowy sprzed kilkudziesięciu lat, odnowy, która zrehabilitowała realizm filozoficzny i kulturalną rolę chrześcijaństwa w oczach humanistów lat dwudziestych i trzydziestych, lecz która dziś już nie rehabilituje religii (a może czasem przyćmiewa nawet jej blask) w oczach rosnącej nowej inteligencji technicznej. (s. 231)

Między którymiś z rzędu kręgami bezsensu, stan ducha i wyobraźni kandydata na egzystencjalistę rozmija się ostatecznie z „dostępnym wykładem" religii. „Rozmija się". Bo nie ma nawet właściwie starcia. Nie ma punktu styku. „Ateizm współczesny" — pisze M. Ruyer — „nie jest już kwestią wiary w Boga. Jest kwestią wiary w sens świata". I rzeczywiście wydaje się, że nie inaczej, jak przez sens, jak przez schwycenie i doświadczenie sensu religia stać się może dla desperata naszych dni tym czym jest w istocie: nieodpartą i osobistą rewelacją Przymierza.

...Tymczasem — cóż mówi dostępny wykład? Wylicza dowody istnienia Bytu Najwyższego. Dowody, których „sworzeń", jak słusznie podkreśla Gilson, stanowi rozróżnienie „esencji" i „egzystencji". „Esencji", która — pamiętamy — jest pojęciem nie tylko „niezrozumiałym", ale głęboko, zasadniczo obcym współczesnej mentalności. I „egzystencji", która w duchu i wyobraźni słuchacza wykładu jest jedyną „pewną" rzeczywistością. „Pewną", a i to tylko chwilami. „Pewną" i na pewno niemal — absurdalną. Nieposzlakowana Logika Św. Tomasza z Akwinu płynie więc wartko i bezbłędnie swoją drogą i Najwyższy Byt wynika posłusznie jak w rachunkowym zeszycie. Ale z logiki własnej aury bezsensu, logiki nie tylko nie obalonej, ale nawet nie zaatakowanej, dalej nie wynika zupełnie nic. (s. 284—285).

Przepraszam za bardzo długie cytaty. Problem jest w książce zaledwie dotknięty — i to właśnie w tych dwóch miejscach. Oczywiście kontekst rzuca na nie światło. Wzmacnia praktyczną wymowę: skoro książka przekonuje nas, że większość ludzi dzisiejszych, a jeszcze wyraźniej ludzi jutrzejszych, obecnie młodych — to właśnie kandydaci na egzystencjalistów...

Wbrew pozorom to nie jest problem marginesowy — bo filozofia jako taka nie leży na marginesie życia. I nie leży na marginesie teologii.

Trzeba na nowo zająć się problemem tomizmu i zajmować się nim systematycznie — biorąc pod uwagę to, co w „stan zagadnienia" wnoszą *Perspektywy* jako całość. Jest to wniosek między innymi pod adresem Redakcji „Znaku". Ale przede wszystkim pod adresem fachowców filozofów: nie zadowalajcie się wygodnym (lub nie) obozowiskiem położonym w okolicach ariergardy. Weźcie się także do publicystyki: i w sensie czytania i w sensie pisania.

Bardzo byłoby smutne, gdyby i cytaty z *Perspektyw* i ten apel wzięte zostały za kamień obrazy i gdyby jedyną odpowiedzią był zarzut, że i Anna Morawska i ja nie wiemy, co to jest tomizm, przynajmniej w dzisiejszej wersji, że nie rozumiemy jego wielkich autorów, i wielkich osiągnięć.

Aby tego zarzutu — przynajmniej w stosunku do siebie — uniknąć, popróbuję tu na gorąco podyskutować z Anną Morawską, określić w czym się z nią w kwestii tomizmu zgadzam, a w czym nie. Oczywiście ten urywkowy i pośpieszny komentarz nie załatwi sprawy. Szersza dyskusja jest konieczna. Zwolennicy „otwartego tomizmu" będą w niej walczyć na dwa fronty — i z entuzjastami *status quo* w tomizmie (entuzjastami bardzo różnych maści) i z ludźmi, którzy czują się rozczarowani tomizmem *en bloc* (choć na ogół prawie go nie znają, albo właśnie dlatego).

Anna Morawska nie jest osamotniona w swym mniemaniu, że tomizm nie spełnia dziś tej roli intelektualnej, jaką spełniał kiedyś w szeregach młodej inteligencji. To mniemanie opiera się na faktach i całkowicie je podzielam. Inna sprawa — dlaczego tak jest? Czy istotnie tomizm jest martwy, a publicystyka katolicka na próżno stara się go popularyzować, choć brak pozytywnych skutków? Czy rzeczywiście tomizm jako taki rozmija się ze współczesną mentalnością i popularyzowanie go jest przedsięwzięciem beznadziejnym? O przyczynach niepowodzeń tomizmu pisał w „Znaku" — dawno już — profesor Stefan Swieżawski.[8] Do wyliczonych przez niego przyczyn chciałabym jeszcze jedną dorzucić: jest nią moim zdaniem — diametralnie różnym od sądu Anny Morawskiej — wąski zasięg, krótkotrwałość i pewna zasadnicza płytkość powojennej, a może i przedwojennej pracy nad recepcją tomizmu w Polsce. Te mankamenty mają z kolei swoje przyczyny, w pewnej mierze przyczyny z kategorii „dziejowych", niemniej fakt pozostaje faktem.

Popularyzacja tomizmu w Polsce nigdy nie miała dostatecznie szerokiego zasięgu. Nie chodzi o to, aby był ideologią czy filozofią panującą — to by wcale nie sprzyjało jego rozwojowi — ale o to, by o tomizmie dużo, mądrze i głęboko pisać i mówić także po polsku, tak na szczeblu naukowym jak i publicystycznym. Informować i tworzyć.

Twórczość bez informacji jest pozbawiona bazy społecznej. Skąd mają się brać nowi twórcy, jak ma ich przybywać, jeśli tak trudno na tomizm trafić intelektualnie? Czy entuzjaści tomizmu, którzy lekceważą publicystykę, nie liczą zbyt pochopnie na cudowne działanie Opatrzności, która ludzi zdolnych i interesujących się filozofią w odpowiednim momencie zetknie... z czym? Z *Bytem* Swieżawskiego, którego egzemplarz trudno zdobyć na wagę złota? Z „publikacjami filozoficznymi" w „Znaku"? Z którymś z dzieł innych współczesnych twórców, dzieł cennych lecz wysoce spe-

---

[8] Por. S. Swieżawski: *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, „Znak", nr 41.

cjalistycznych, i, powiedzmy to otwarcie, napisanych źle, w sposób nawet dla fachowców trudnostrawny. No, powiecie, są jeszcze tłumaczenia Mascalla, co nieco Gilsona po polsku... Wielkich zaiste domagamy się cudów.

Nie podzielam pesymizmu Anny Morawskiej co do szans tomizmu *in abstracto* — w oderwaniu od jego obecnej sytuacji w Polsce i na świecie. Sytuacji związanej nie tyle z jego zasadniczą treścią jako kierunku filozoficznego, co ze sposobem, w jaki jest wykładany, używany i nadużywany.

Tomizm najszerzej i zarazem najściślej pojęty — jako filozofia bytu — nie jest martwy. Życie filozofii to właśnie nieustanne dobieranie się do rzeczywistości: jest ono obecne we wszystkich kierunkach filozoficznych, choć może nie we wszystkich w tym samym stopniu. Filozofia bytu jest *par excellence* takim bliskim kontaktem, zwarciem się z tym, co konkretnie jest. Ale ta ekscelencja tomizmu, ta jego wspaniałość, realność, egzystencjalność właśnie — trudna jest do uchwycenia. Ludzie, którzy raz ją pojęli, już nie rzucą tego, co jest istotą filozofii bytu — przejęcia się istnieniem. Nie będą mogli się zgodzić, że tomizm jest skostniały, że to system formułek. Właśnie lektura klasycznych tekstów, jak nic innego w świecie — oczywiście lektura krytyczna, refleksyjna — zmusza do porzucenia formułek. Dopiero się człowiek przekonuje, ile to różnych rzeczy słowa mogą znaczyć zależnie od swego sąsiedztwa, nawet od interpunkcji... Lecz ilu ludzi miało okazję tak zobaczyć tomizm, a chociażby usłyszeć, że to jest obecnie jedyny pełnowartościowy sposób poznawania tomizmu, że formułki, „24 tezy" itp. to są relikty „okresu błędów i wypaczeń" w traktowaniu filozofii? To nie jest pytanie retoryczne, ja naprawdę chcę wiedzieć, ilu jest takich ludzi w Polsce, chociażby tylko wśród zawodowych studentów tomizmu — księży?

Potrzebna światu jak chleb filozofia rzeczywistości, jak kiedyś w XIII wieku, tak i dziś jest niezrozumiana. Czuła opieka ograniczonych „inkwizytorów" odbiera tomizmowi szansę życia. Warunkiem życia jest prawo nawet do błędu. Powtarzam: ludzie którzy zetknęli się z filozofią rzeczywistości, historycznie zwaną tomizmem — na ogół od niej nie odchodzą, nawet eksperymentując twórczo w obrębie innych systemów myślowych.

Tomizm nie ma szans jako zamknięty system formułek, nie liczący się z doświadczeniem egzystencjalnym, z ludzkimi problemami i pytaniami, obcy ludziom i językowo i pojęciowo, zdezaktualizowany i narzucany pod presją takich czy innych anatem. Żadna filozofia nie wytrzyma długo takich zabiegów. Zgadzam się więc z Anną Morawską? Tak i nie — bo tomizm nie musi być i w istocie nie jest takim systemem.

Jako trzeźwa postawa wobec rzeczywistości, jako pomoc w zrozumieniu prawd wiary — ciągle jest poszukiwany, tylko go nie ma — w dostępnym wykładzie.

Jeszcze i w tym nie zgadzam się z diagnozą postawioną w *Perspektywach*, że moim zdaniem tomizm nie jest w zasadzie obcy mentalności technicznej. Tu na przeszkodzie stoją, jak sądzę, tylko trudności „techniczne": język, zbędne powiązania z arystotelesowską fizyką itp. Powiązania, które są dziś nieaktualne, ale stanowią pewien, nie wiem czy taki zły, precedens. Czemu by tak nie powiązać dziś tomizmu z fizyką współczesną? Oczywiście nie naiwnie, lecz zdając sobie sprawę z metodologicznego charakteru takich eksperymentów, z niepewności i niekonieczności filozoficznego interpretowania tez fizyki [9].

Trudniejsza wbrew pozorom jest sprawa w świecie humanistów. Słusznie to spostrzegł Kołakowski [10] — front ideowo-filozoficzny przebiega dziś poprzez historię, socjologię i psychologię. Filozofia rzeczywistości musi do współczesnej problematyki humanistycznej dorosnąć, musi się zdobyć na syntezy i przemyślenia w tej dziedzinie. Najbardziej eksponowane odcinki to etyka i antropologia filozoficzna. Niemniej klasyczna metafizyka pozostaje punktem wyjścia.

Wbrew rozpowszechnionym przekonaniom (którym uległa i Anna Morawska) doświadczenie egzystencjalne nie jest obce metafizyce, obca jej jest tylko metoda opisu tego doświadczenia. Gdy św. Tomasz dyktował Summę (na użytek początkujących) modna była dedukcja. Na nią więc położył akcent. Znacznie ważniejsze od niej podstawowe intuicje trzeba dziś wydobywać z gąszczu sylogizmów. Ale one są.

Czymże innym jak nie doświadczeniem egzystencjalnym, tak bliskim właśnie desperatom, jest intuicja „niekonieczności", „przygodności" świata? Widać wtedy — właśnie w i d a ć — że Bóg jest warunkiem „nie-absurdu". Ten kierunek jest równie naturalny jak kierunek odwrotny: od sensu świata do Boga. Egzystencjalnie ważne jest powiązanie: Bóg i sens świata. Nie ma jednego bez drugiego. Świat absurdalny nie istniałby. A jednak nasz istnieje. To wystarczy.

Także pojęcia „esencji" i „egzystencji" (czy ładniej: istoty i istnienia) mają niemały margines interpretacji. Mogą być poznawczo przydatne także dziś i także w potocznym myśleniu [11].

---

9 Por. S. W i l k a n o w i c z: *Powrót z krainy filozofów*, „Znak", nr 80 oraz dyskusja w nast. numerach.

10 Leszek K o ł a k o w s k i: *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962.

11 Por. J. P i e p e r: *Prawda i niepoznawalność*, „Znak", nr 90.

Mam powody do obaw, że ta cała argumentacja ściągnie na mnie z kolei inny zarzut — stawiany też Annie Morawskiej — i obu nam niesłusznie. Powiedzą mianowicie filozofowie, że ich królową nauk traktuję usługowo, że ją wprzęgam w niewdzięczną służbę ideologii, że podporządkowuję ją potrzebom światopoglądowym. Zarzut usprawiedliwiony tylko pozornie: racją, dla której wybieram właśnie filozofię rzeczywistości jako uzdrawiający pokarm dla desperatów, jest nie co innego, jak jej p r a w d z i w o ś ć. Prawda jest wartością dlatego, że jest prawdą, a nie dlatego, że komuś z nią będzie lepiej.

Prawda powinna być dostępna.

Jeśli półprawdy, nawyki myślowe i dydaktyczne, kulty osób i szkół utrudniają dostęp do niej — precz z nimi. Gromkie hasło: ale tak jest. Nie tomizmu trzeba się pozbyć, aby dogadać się z ludźmi patrzącymi z zewnątrz, lecz tych wszystkich niemiłych rzeczy i przyzwyczajeń.

Na skostnienie są dwa lekarstwa, należy je stosować łącznie: powrót do źródeł i kontakt z dniem dzisiejszym.

Do tego ostatniego książka Anny Morawskiej namiętnie wzywa, i więcej jeszcze: prowadzi czytelnika prawie siłą na poligon współczesności, w sam środek tego, co się dzieje, każe asystować rozgrywającym się potyczkom. Tyle iskier w tym analitycznym opisie, że eksplozje intelektualne — zbawienne, ożywcze — są nieuniknione.

O ileż ciekawsze te wielkie sprawy niż małe chęci i niechęci z podwórka. A jednocześnie jak inaczej przeżywa się sprawy podwórka widząc w nich to czym są: elementy wielkich procesów wiodących ku temu, co leży w perspektywie: ku odnowie, naprawie, ku wypełnieniu zadań, dla których tu jesteśmy.

Czytając *Perspektywy* patrzymy na sprawy katolicyzmu może nie zawsze i nie tyle z zewnątrz, co z wysoka. To nie znaczy „z wyższością". To znaczy z takiego punktu, skąd własny nos widać we właściwych proporcjach. Za doprowadzenie do tego punktu oby jak najliczniejszych czytelników należy się Annie Morawskiej piękne podziękowanie.

Halina Bortnowska

MAREK SKWARNICKI

O NIEBEZPIECZEŃSTWACH SOCJOTECHNIKI, KULTURZE I CZEKANIU NA PROROKA

Czego chcesz od nas, Panie, za Twe hojne dary?
Czego za dobrodziejstwa, którym nie masz miary?
Kościół Cię nie ogarnie, wszędy pełno Ciebie,
Jan Kochanowski, *Pieśń XXV.*

1

„O ILE doświadczenie religijne jest dla religii zasadnicze, typ prorocki — bądź w sensie szerszym, bądź też ograniczonym — jest powszechnym, niezbędnym i podstawowym organem religii. W każdej religii religijny cel kultury jest określony przez misję i natchnienie proroków, oraz przez wizję i duchowe doświadczenie mistyków. Gdzie te żywotne organa zawiodą, religia ulega zeświecczeniu i zostaje wchłonięta w tradycję kulturową do tego stopnia, że się z nią utożsamia, aż wreszcie nie jest już niczym więcej, jak tylko pewną formą społecznej działalności, a być może sługą nawet, czy współwinnym wspólnikiem potęg światowych" [1].

Rozumowanie Dawsona można poprowadzić dalej. Można odnieść je do dzisiejszej sytuacji kultury europejskiej, która jest w znakomitej swej części zeświecczona, zlaicyzowana. Mianowicie tam, gdzie tak żywotne organa tej świeckiej kultury jak wizje i doświadczenia duchowe artystów i filozofów zawiodą, kultura uprzednio zdesakralizowana, obecnie staje się już tylko formą aktywności społecznej, a być może sługą nawet, czy współwinnym (lub inaczej — współodpowiedzialnym) wspólnikiem potęg światowych.

Wskazana tu analogia pomiędzy zjawiskiem obumierania kultury spirytualistycznej i kultury racjonalistycznej może być myląca. Dokonywując jej bowiem zakładamy z góry, że po wyschnięciu źródeł inspiracji prorockiej i mistycznej, a więc religijnej, wysychają z kolei źródła inspiracji czysto naturalnej: artystycznej i filozoficznej. Wtedy to drzewo kultury pozbawione tajemniczej mocy słońca z nieba i dopływu świeżych soków z ziemi pochyla się i usycha. Wkraczamy wtedy w okres dekadencji i rozkładu całej kultury jako takiej, bez rozróżnień na kulturę reli-

[1] Christopher Dawson, *Religia i kultura*, Przekład: J. W. Zielińska, Pax 1958, s. 94.

gijną i świecką. Oznaczałoby to po prostu, że kultura odspirytualizowana nie potrafi dynamicznie rozwijać się na dłuższą metę o własnych, czysto naturalnych siłach.

Gdy myślimy o kulturze w tak szerokim ujęciu, jej rzeczywistość zaczyna wylewać się nam z rąk. I doprawdy trudno udowodnić, kto ma wtedy rację. Retorta doświadczalna tych spraw — historia, potrafi wydawać orzeczenia sprzeczne. Wchodzimy w gąszcze sofizmatów i luźnych refleksji nad średniowieczem i renesansem, napotykamy na sprzeczne oceny wieków ciemnych, Oświecenia a także czasów dzisiejszych, obecnej sytuacji kultury europejskiej.

Tak czy inaczej, zeświecczenie poglądów chrześcijan na religię i kulturę przez nich inspirowaną, jak i proces „socjologizacji" poglądów na kulturę ludzi o światopoglądzie laickim są dzisiaj widoczne. Nas obchodzić będzie tu najbardziej to pierwsze zjawisko. Ale niepodobna go zrozumieć, nie zajmując się tym drugim, „świeckim" procesem, wewnątrz którego żyjemy na równi z wszystkimi ludźmi wychowanymi na tradycji intelektualnej grecko-europejskiej. Powiedzieliśmy sobie, że proces ów polega na „socjologizacji" poglądów na kulturę. Co oznacza ów umowny termin?

2

Gdy pojęciu kultury, w płaszczyźnie czysto naturalnej, odmawia się atrybutu „transcendencji", ponadhistoryczności, gdy relatywizuje się ponadczasowy zespół wartości nazywanych humanistycznymi i sprowadza je do roli podrzędnej, a nie nadrzędnej w stosunku do bytu materialnego wówczas musimy zatracić tradycyjny sens pojęcia kultury. Ów sens sprowadzony zostaje do czystej funkcjonalności i ugruntowuje przekonanie, że „kulturę" nie dlatego należy kultywować, że jej brak jest klęską przerastającą wszystkie inne klęski, lecz dlatego, że w recepcie na ludzkie dobre samopoczucie ułożonej przez psychologów tłumu i socjologów figuruje również pozycja pt.: dawka kulturalnego życia, rozrywka, teatr, kino, sport. O tę dawkę dba każdy rozsądny socjotechnik bez względu na to, pod jaką szerokością geograficzną i w jakim społeczeństwie osiągnąć pragnie swoje cele. Ewolucja pojęcia kultury z pozycji autonomicznej do instrumentalnej, to równoczesne zaprzeczenie istnienia treści ponadczasowych, wartości nierelatywnych w sensie etycznym. Nie przeszkadza to temu, że dawny rytuał życia kulturalnego zostaje zachowany: wydaje się masowe nakłady książek i reprodukcji arcydzieł sztuki, buduje teatry, dąży do dobrej jakości telewizyj-

nych programów. Formalnie cały dorobek kulturalny ludzkości możemy kupić za małe nawet kwoty. Co dzieje się jednak z treścią kulturową? Otóż równocześnie z „socjotechniczną" ekspansją formalną odczuwany jest powszechnie (nie zawsze zresztą uświadamiany) niedosyt duchowy, zagubienie i niepewność, które bardziej zachęcają do rekompensaty w emocjonalnej rozrywce, niż do poszukiwania jakiejś prawdy ogólnoludzkiej, lub ponadludzkiej. Ów formalnie kulturalny świat w swej duchowej treści jałowieje, podlega odśrodkowej dezintegracji. Środowiska lub indywidualności twórcze podtrzymujące swą działalnością istotny sens kultury, intelektualiści świadomi skutków „socjologizacji", wartości kulturowych, muszą w świecie czysto instrumentalnego myślenia czuć się nieswojo. O ile nie zdołają przewartościować w sobie tej samotnej sytuacji osobistej, nie potrafią rozładować jej, przezwyciężyć, wtedy droga do katastroficznej paniki jest otwarta. Godnym więc zastanowienia zjawiskiem jest tak nerwowa, niekiedy psychopatyczna wrażliwość autorów, olbrzymiej liczby znakomitych arcydzieł literatury, plastyki, muzyki współczesnej i panoszący się wśród nich od ponad półwiecza katastrofizm. Newralgia mądrych wrażliwców winna więc w nas obudzić wątpliwość co do kierunku, w którym tak łapczywie samochodowym truchtem zdążamy.

Poczucie samotności świeckich proroków i mistyków współczesności zrozumiałe jest wtedy, gdy zdamy sobie sprawę z etycznego charakteru ich sprzeciwu w warunkach socjotechnicznego otoczenia.

3

Przechodząc do zasadniczego tematu naszych rozważań, jakim jest ewolucja pojęć kultury w środowiskach duchowych i intelektualnych chrześcijan, pragnę zastrzec się, że mowa będzie tu o procesach zachodzących w Polsce. Polskie w każdym razie będą przykłady.

Dwie widzę tendencje, które mogą utrudnić przybierający na sile proces odrodzenia religijnego. Zważmy, że pogłębiając się musi on ogarnąć teren kultury (pojmowanej w tym artykule w sposób nieco zawężony do oryginalnej twórczości artystycznej i intelektualnej). Jedna z tych tendencji, stara i tysiąckroć już opisywana, polega na rozgraniczeniu Kościoła od tzw. „świata". Psychoza oblężonego przez szatana sztuki i rozumu obozu integrystycznych manichejczyków, bardziej zafascynowanych działalnością demonów niż Boga, wyklucza ewentualne zrozumienie roli ludzkiej kultury w upiększaniu wewnętrznym człowieka i czło-

wieczeństwa. Postawa ta uniemożliwia ewentualną sakralizację wspaniałej pełni ludzkiego losu wplątanego w świat. Błędnym byłoby zresztą mniemanie, że ta właśnie postawa wspierana jest przez tak „żywotne organa", jak natchnienie proroków i doświadczenia mistyków. Sentymentalna, dewocyjna mistyka, owoc czysto emocjonalnego stosunku do Boga, jest żałosnym dowodem, jak dalece nasi Bracia w wierze odeszli od wspaniałej tradycji Kościelnego mecenatu sztuk i nauk. Od dłuższego czasu postawa integrystyczna jest nie tylko w zewnętrznej, ale i wewnętrznej defensywie. „W codziennym sprawowaniu Naszego urzędu duszpasterskiego — powiedział Jan XXIII na otwarciu II Soboru Watykańskiego — ranią nasze uszy insynuacje dusz nawet gorliwych, ale pozbawionych rozeznania i umiaru. W czasach współczesnych widzą one tylko odstępstwo i upadek; twierdzą, że nasz wiek stał się gorszy niż wieki dawniejsze; i postępują tak jak gdyby niczego nie nauczyli się od historii, która przecież jest mistrzynią życia... Nam zaś wydaje się, że nie należy zgadzać się z tymi prorokami niedoli, którzy występują jako zwiastuny wydarzeń zawsze nieszczęśliwych i jakby zapowiadających koniec świata. W obecnym porządku rzeczy dobra Opatrzność prowadzi nas do nowego układu stosunków między ludźmi, które za sprawą ludzi i ponad ich oczekiwania zmierzają do opatrznościowych planów wyższych i nieprzewidzianych; planów tej Opatrzności, która wszystko, nawet ludzkie różnice wprzęga w większe dobro Kościoła".

Wprzęganie ludzkich różnic w większe dobro zmusza do udziału w tych różnicach i szukanie w nich dobra, a nie zła.

4

Drugą przeszkodą w obalaniu muru odgradzającego religię od kultury (ze szkodą i dla religii i dla kultury) jest paradoksalne zjawisko niezrozumienia istoty konfliktu wśród wielu ludzi czynnie zaangażowanych we współczesną reformę Kościoła. Z niebezpieczeństwa zdają sobie oni sprawę jedynie nominalnie, wskutek czego problem najwyższej wagi odkładają do rozwiązania na później, jak gdyby mógł on być w ogóle odkładany i jakby można go było kiedykolwiek rozwiązać od jakiegoś „zaraz".

Gdzie szukać korzeni tego paradoksu? Wydaje się, że tkwią one bardzo głęboko, tak głęboko, że nie należy doszukiwać się ich w indywidualnych skłonnościach czyjejś natury, umysłu, ale w samej glebie umysłowej czasów, w których żyjemy. Jest to gleba twarda i sucha. Wysuszona przez racjonalizm i ubita mło-

tem techniki. Pragmatyzm racjonalistycznego ujmowania zjawisk i empiryzm myślenia technicznego zdominowały kulturę spychając myśl spirytualistyczną do defensywy.

Tak, one kulturę zdominowały, ale i wyjałowiły ją z pierwiastków, które są niezbędne dla pielęgnacji myśli i twórczości z założenia swojego bezinteresownej, uwolnionej od determinizmu zmiennych, czasowych potrzeb i nie poddającej się empirycznym klasyfikacjom. W naszym przekonaniu właśnie spirytualistyczna wizja świata przeciwdziała tym determinizmom uniezależniając pewne wartości od czasowych, historycznych koniunktur i nadając myśli i twórczości ludzkiej siłę niezależności, walor transcendencji.

Niepokojące zjawisko, o którym tu mówimy, polega jednak na tym, że nominalnie uznając inność stanowiska filozoficznego, jakie pragniemy reprezentować, dajemy się jednocześnie w praktyce wciągnąć w nawyk myślenia pragmatycznego i empirycznego, wyjaławiając własne chrześcijańskie pólko z żywotnych, spirytualistycznych, kulturotwórczych pierwiastków. To tak jakbyśmy chcieli upodobnić się do otoczenia zapominając, że racją naszego rozwoju i kategorycznym warunkiem istnienia jest myślenie w kategoriach „niepodobieństwa". Jesteśmy wszak wyznawcami „wiary w duchy i cuda". Dążność ku upodobnieniu się do empirycznego i pragmatycznego ducha czasu — to objaw świecczenia naszych poglądów. I jest rzeczą zastanawiającą, że w klimacie umysłowym wytworzonym przez katolickie środowiska intelektualne po wojnie w Polsce, zrozumienie, czy uwrażliwienie na prorockie natchnienia i wizje lub duchowe doświadczenia mistyków obniża się (myślę o tradycji jaką w tej mierze ofiarowuje nam Kościół), a cały wysiłek nasz skierowany został na racjonalne superkonstrukcje poznawcze tomizmu, lub pragmatyczne ujmowanie bieżących zjawisk socjalnych. Racjonalne rozważania nad tajemnicami wiary i publicystyczne poszukiwania rozwiązań bieżących zagadnień pedagogicznych, lub socjalnych, do tego stopnia zmajoryzowały atmosferę intelektualną naszych środowisk, że refleksje nad „kulturą" wydawać się będą niedługo dziwacznym anachronizmem, salonową zabawą pięknoduchów wykorzenionych z „obiektywnej rzeczywistości": polityki, socjologii, ekonomii duszpasterstwa i skostniałego tomizmu.

5

Dowodem, jak głęboko zakorzenia się u nas ów pragmatycystyczny, instrumentalny nawyk myślenia, jest dla mnie świeżo wydana książka Anny Morawskiej pt. *Perspektywy — katolicyzm*

a współczesność[2] Nie wdaję się tu w ocenę książki, ponieważ nie piszę z niej recenzji. Recenzent zobowiązany jest do wszechstronnego i możliwie obiektywnego spojrzenia na dzieło, podczas gdy rzucone tu zdania nie pretendują ani do wszechstronności, ani do recenzenckiego obiektywizmu. Tak się po prostu złożyło, że właśnie w czasie lektury *Perspektyw* wyobraziłem sobie niebezpieczeństwo nazbyt publicystycznego ujmowania spraw życia religijnego ludzi. I nie pomogą tu żadne zastrzeżenia, że się jest świadomym tzw. „roboczego" punktu widzenia, że się przyjmuje w sposób przemyślany dogodne pozycje do publicystycznego ataku, obrony, wycinkowego ukazania problemów itp. Wydaje mi się, że gdy mówimy lub piszemy o sprawach tak istotnych i poważnych jak stosunek człowieka do Boga, to wycinkowe, „ustawione", obwarowane wieloma zastrzeżeniami publicysty podejście do tematu „Bóg — człowiek" jest praktycznie i teoretycznie rzecz rozważając — niemożliwe. Koszt tej metody, czy też tego nawyku myślenia jest za wysoki. Nie powiem, że mijamy się wtedy z prawdą. W żadnym wypadku! Ale prawie jej nie dotykamy. Krążymy dookoła, a Czytelnik musi sobie zadać pytanie: nie chcą, czy nie potrafią dochodzić spraw największych i najbardziej palących? W obydwu wypadkach podlegamy bardzo surowemu osądowi zarzucającemu nam po prostu brak kompetencji. Zarzut ten przyjmować możemy i musimy z pokorą, bo oczywiście nie stać nikogo z nas na spełnienie wielu nadziei, jakie pokładać w nas może ten lub inny czytelnik katolickiego pisma lub napisanej przez nas książki. Z drugiej jednak strony musimy żyć pod presją świadomości, że sytuacja właśnie tak się przedstawia a nie inaczej. W wypadku książki Morawskiej widać wyraźnie, jak ów nurt daleki od „tomistycznego doktrynerstwa" czyli roboczego, nieco zwulgaryzowanego tomizmu, nurt intuicyjnej, nieuświadamianej w pełni, nieortodoksyjnej tęsknoty metafizycznej, którą autorka stara się jakoś żarliwie określić, wyeksponować, ukazać jej religijne walory, jak nawet ta postawa, tak potrzebna i ważna, ulega skostnieniu i sformalizowaniu już na progu, w chwili swego wydawniczego poczęcia.

6

Morawska mianowicie, w znakomitej części swojej książki myśli o religii i światopoglądzie „funkcjonalnie". Zapożyczając od niej tego wyrażenia „z tytułu głowy" — jest ona przede wszystkim

[2] Anna Morawska, *Perspektywy*. Znak 1962.

socjotechnikiem światopoglądu, również religii. Cel, do którego zdąża w swej obszernej, liczącej 405 stron polemice z ludźmi nie dostrzegającymi przemian dokonywających się w świecie, jest jasny. Jeżeli tak można powiedzieć, *Perspektywy* są książką pobożną. Żarliwość jej oświadczeń i charakterystyk porywa swą dynamiką. Po prostu Morawska szuka nowych dróg obecności Kościoła w świecie. Jednak klimat intelektualny książki zmajoryzowany przez owo socjologiczne myślenie ogranicza możliwości „chwycenia współczesnego byka za rogi". Bo socjologiczne podejście do problematyki światopoglądowej z jednej strony odbarwia ją z koloru tajemnicy, niespodzianki duchowej, przypadku, jakim może być np. statystycznie nieprzeciętny człowiek rewolucjonizujący raptem swoją myślą i duchowością historię, z drugiej strony podtrzymuje złudzenie, że do pogłębienia wiary (także więc i kultury), wystarczy odpowiedni klimat społeczno-wychowawczy i środki materialne, narzędzia za pomocą których osiągnie się cel. Jednym słowem reforma czasów polegać winna tylko na renowacji wzorów wychowawczych, jakimi się posługujemy i narzędzi, którymi te wzory należy upowszechniać.

Myślenie takie, nazywane tu socjotechnicznym, musi nas zaprowadzić w końcu w zaułek indoktrynacji ideologicznej. Gros energii bowiem intelektualnej przez czas dłuższy skierowywane na działanie, a nie kontemplację, namysł bezinteresowny musi spowodować proces sformalizowania światopoglądu, co nazywam przeistoczeniem go w ideologię. Otóż z punktu widzenia, który staram się w tej gmatwaninie nieporozumień odnaleźć, ani religia, ani kultura (spirytualistyczna lub materialistyczna), nie mogą być utożsamiane z ideologią, pod groźbą — dla nas — zeświecczenia, dla innych — relatywizacji wartości ponadhistorycznych, które np. Karol Marks odnajdywał w Homerze i sztuce greckiej, a inni mogą doszukiwać się ich w pogańskich mitach, lub w dziełach takiej czy innej duchowej tradycji (na przykład osiemnastowiecznego oświecenia lub renesansu). Tu chyba tkwi sedno błędu. Nie ma ideologii katolickiej, może być i jest tylko religia katolicka, a więc światopogląd chrześcijański i mądrość życia w Bogu. Wtłaczanie religii w worek ideologii, chociażby jak najbardziej oświeconej i rozumnej, to etap na którym wiara w Boga staje się tylko pewną formą społecznej działalności. Cyfrowe efekty działania, oddziaływania, indoktrynacji traktuje się jako miernik żywotności ideologii, czyli funkcjonalnie pojmowanego światopoglądu. Są to efekty mylące.

Ideologizacja religii odbiera jej bowiem właściwość tajemniczą, dzięki której jest ona zaczynem kulturotwórczym, i de-

graduje ją do rzędu jednej z wielu historycznie uwarunkowanych ideologii jakiejś grupy, dążącej do własnych ziemskich celów.

Morawska zdaje sobie doskonale sprawę, że metoda myślenia przyjęta, czy zareprezentowana przez nią w *Perspektywach* jest tylko jedną z wielu, że w pewnym sensie zuboża ona obraz życia Kościoła o wymiar niezmierzony, który odnotowany został w formie informacji o rozwoju kontemplacyjnych klasztorów, lub form duszpasterstwa obecności wśród ubogich i cierpiących. Powiedzieliśmy tu sobie jednak, że nie oceniamy książki, lecz dajemy ją za przykład ogólniejszej tendencji w myśleniu „otwartym", która kryje w sobie pewne zasadzki. Pułapką taką jest właśnie dewaluacja katolicyzmu do rangi ideologii, okrojenia tajemniczej rzeczywistości wiary, do konturów szerokiej i otwartej — formuły. Coś co staje się formułą zasklepia się, zamyka, po czym powoli, jako układ myśli zamkniętych, zaklętych w nazwanie, ulegać musi nieuchronnie · entropii, czyli wewnętrznemu wygasaniu. Mógłby ktoś powiedzieć, że taki los spotka każdą myśl ludzką, która musi coś formułować, „zaklinać" w kształt wcielony i przez to skazany na zniszczenie przez nowe, dynamiczne formy, ,,udzielające nowych informacji" o świecie i jego świeżo ujawnionych prawach.

O ile jednak ideologia to zespół nazw ludzkich, o tyle religia to „zespół nazw boskich". Spirytualistyczna koncepcja kultury opiera się wszak na przekonaniu, że świat wartości i form nie jest zamknięty na dopływ energii z poza rzeczywistości poznawalnej. Przeciwnie, Bóg udziela nam wciąż „nowych informacji". Dlatego też Dawson twierdzi, że typ prorocki i mistyczny jest niezastąpionym i podstawowym organem („informacyjnym") religii i kultury religijnej. Jednym słowem entropii ulegać może tylko ideologia, która umarła w zamkniętych szczelnie trumienkach formuł. Religii to nie grozi, ponieważ Bóg istnieje rzeczywiście, żyje i „rozmawia" z ludźmi i jest wśród nich obecny wciąż na nowo zmartwychwstając.

7

Na szybką dewaluację, na „wygaśnięcie" skazana jest również formuła określająca pewien rodzaj kultury jako katolicki. Tymczasem formuła ta zyskała sobie u nas prawo obywatelstwa i używana jest czysto instrumentalnie. „Kultura katolicka" to pojęcie zrodzone z myślenia ideologicznego, tego właśnie myślenia, które neutralizuje transcendentne duchowe kwasy, i otrzymaną na tej drodze zawiesiną pragnie ładować socjotechniczne akumulatory

społecznego oddziaływania, indoktrynacji. W tym miejscu naszych rozmyślań należy pominąć chyba peryferie zagadnienia, po to, by je przedstawić na miarę własnych sił w całej okazałości i rozmiarach. Wysiłek z góry skazany na niepowodzenie, ale konieczny.

Bądźmy konsekwentni. Wierząc, że świat został stworzony przez Boga, przeżywając Jego obecność aktualizującą się w nas, w świecie, we wszystkim, co jest, zdając sobie sprawę, że cielesny ogrom świata wisi na nici Jego miłosierdzia, Jego istnienia, Jego życia, wkraczamy w regiony tajemnicy, w których ukryta jest Prawda, czyli sens wszystkich i wszystkiego. Sens istnienia. Tragedia nasza polega na tym, że mamy świadomość (niektórzy mają pewność) istnienia Prawdy, ale jej nie oglądamy w całej wspaniałości. Świadomość jednak nie daje spokoju i zmusza do aktywnego dociekania, jak to jest naprawdę z tą Prawdą tak oczywistą i tak skrytą zarazem. „Święty ogień filozofii i sztuki" czerpie swój żar właśnie z napięcia pomiędzy możliwym i niemożliwym, z poczucia dysproporcji pomiędzy tym, co zostało wypowiedziane i co jest jeszcze do wypowiedzenia: niejasne, fascynujące, nawołujące ku sobie. Życie człowieka i kulturę, którą on tworzy, ludzką kulturę, przesyca w odczuciu ludzi religijnych święte Światło.

Żyjąc w przeświadczeniu istnienia Prawdy pozaludzkiej, obiektywnej, oglądając cały świat i to, co się na nim dzieje, z perspektywy boskiej, którą staramy się zrozumieć, „obejrzeć", uczestniczyć w niej w stopniu dla nas możliwym, również i ludzi i wszystkie wytwory ich myśli, uczuć, ducha, oglądamy z pozaludzkiej perspektywy. Dlatego nie należy się wstydzić stwierdzenia, że nie liczymy się w jakimś stopniu z subiektywnymi sądami ludzi o ludziach, o ludzkim działaniu, myśleniu, twórczości, lecz staramy się spojrzeć na siebie samych i na innych *sub specie aeternitatis*. Jest to boska perspektywa.

Nasz punkt widzenia i przeżywania kryje więc w sobie olbrzymie niebezpieczeństwo pychy, czyli uzurpowania sobie atrybutu wszechwiedzy o tym, co jest dobre, a co złe, niebezpieczeństwo przeistoczenia się z szukających, ze zbliżających się do Prawdy przeczuwanej, nawet przeżywanej, w posiadających już tę Prawdę, dysponujących nią wg własnych chęci i potrzeb. Właśnie tendencja ograniczająca religię do „ram ideologii" rodzi tę pokusę w stopniu wysokim. Formułując powyższe zdanie popadam być może w czyimś przekonaniu w kaznodziejstwo człowieka do tego nie powołanego. Bynajmniej. Staram się uzmysłowić sobie sprawy niedostatecznie osobiście rozumiane. Pragnę po prostu na własny użytek dojść do stwierdzenia, że chrześcijańska wizja życia narzuca nam osobliwy punkt widzenia m. in. na życie kultury, co nie oznacza wcale, że doświadczając tej wizji i dążąc do jej wzbo-

gacenia, mamy moralne prawo do dokonywania podziałów na kulturę złą i dobrą, katolicką i niekatolicką. Kultura stanowi niepodzielną całość, mimo że tworzą ją dobrzy i źli ludzie, którzy razem, wspólnie trwają bądź to w radości, bądź to w umęczeniu poczuciem istnienia potęg pozaludzkich (nadludzkich), zakorzenionych w nich, w nas i otaczającym wszystkich ogromnym świecie. Można więc sformułować paradoksalne stwierdzenie, że w naszych oczach, według naszego chrześcijańskiego przekonania, cała ludzka kultura, owa suma twórczości umysłu i ducha jest — katolicka. Bo przecież owca becząca w gąszczu nad urwiskiem samotności wewnętrznej również należy do tego samego boskiego stada.

Można spotkać się dziś z poglądem, że w kręgu zlaicyzowanej kultury europejskiej, w jej artystycznych i filozoficznych wytworach daje się wyczuć żywo puls mistyczny. Sztuka abstrakcyjna, aura filozofii egzystencjalistycznej przebijająca przez teksty dramatów, powieści i poematów współczesnych, ekstatyczna „mistyka" jazzowych sal, deifikacja szczęśliwej ludzkości jako celu dobra doczesnego, horyzonty otwierane przez fizykę i astronomię na tajemnicę materii, energii wszechświata, psychoza lęku i euforia cywilizacyjnego aktywizmu, wszystko to są objawy nie znajdujące dostatecznych motywacji rozumowych w racjonalistycznej wizji sensu istnienia. Wniknięcie, przemyślenie i współprzeżycie tego, co wyłania się z taką siłą na powierzchnię życia kultury „poza katolicyzmem", jest warunkiem nie tylko uczestniczenia, ale współdziałania i współtworzenia tego życia nie na prawach apostołów, lecz owiec z jednego stada.

8

Niebezpieczeństwa tkwią jednak po obydwu stronach. Wygłaszając powyższe poglądy można się narazić na oskarżenie o klerkizm i estetyzm. Oskarżenia takie nie są bezpodstawne. Dlatego też myśl przewodnią rozważań należy jeszcze bardziej wyklarować, by podać ją pod krytyczny osąd możliwie jasną i autentyczną.

Otóż pojęcie „kultura spirytualistyczna" posiada w ujęciu chrześcijańskim walor etyczny. W tym ujęciu kultura to nie tylko pewna liczba wytworów myśli i ducha ludziego powstałych w określonym miejscu i czasie, lecz również jakaś suma wartości etycznych już zrealizowanych, wcielonych w twórczość, w formy podpowiedziane przez konwencję czasów. Dlatego też, gdy mamy do czynienia nie tyle ze zjawiskiem indywidualnej, czyjejś twór-

czości, ale z postawą teoretyczną, systemem myślenia, który te zjawiska jakoś grupuje i ustosunkowuje się do nich wartościująco, wtedy, przy zachowaniu całkowitej tolerancji dla cudzych poglądów, z pewnością damy wyraz swojemu stanowisku, różniącemu się od stanowiska ludzi inaczej myślących i czujących. Trudno doprawdy znaleźć łatwiejsze przykłady do zademonstrowania odmienności kryteriów oceny wartości wytworów kultury, jak właśnie w starciu z tymi postawami teoretycznymi, ale i praktycznymi, które noszą miano klerkizmu, czy estetyzmu. Obydwa „izmy" mają to do siebie, że ich wyznawcy traktują duchowy fenomen kultury, ową sumę twórczości indywidualnej myślicieli i artystów, jako autonomiczną krainę zjawisk nie podlegających prawu ciążenia zła i prawu nienasycenia dobrem. Gdy kategorie etyczne zredukuje się do estetycznych a te potraktuje jako autonomiczną dziedzinę życia, wtedy żądło tragedii ludzkiej zostaje wyrwane, a napięcie, jakie daje poczucie rozdarcia pomiędzy marnością przemijania życia i przeczuwaną radością z wolności za progiem śmierci, to wysokie napięcie zostaje rozładowane. Zastępuje je spokojny kwietyzm i nijakość, gaśnie ogień zalewany wodą sentymentalizmu wyjałowionego z żywych, intelektualnych treści. Gdy tego rodzaju poglądy na kulturę utrwalają się, monopolizują sądy, gdy postawy takie narzucają pewne konwencje, kreują mody i sławy, wtedy nieuchronnie kultura musi wkroczyć w okres upadku, przestaje ona bowiem dawać wyraz temu, co dzieje się naprawdę w żywym świecie ludzkim i staje się sztucznym kwieciem przypinanym do sukien i fraczków lekkoduchów.

9

Ludzie ponoszą ofiary niezależnie od swoich chęci, są tacy, którzy składają je sami, lub są na nie przygotowani, a to dlatego, że dążą autentycznie, całym sobą do jakiejś prawdy, którą uważają za wartość w mniejszym lub większym stopniu zobiektywizowaną, nadrzędną i obowiązującą. Tym wszystkim ludziom łatwo jest się porozumieć nawet wtedy, gdy nie zgadzają się ze sobą, gdy walczą o prawdy nawzajem się jakby wykluczające. Inaczej być nie może. Spór o Prawdę jest nie do uniknięcia, bez takiego sporu i bez ludzi spalających się w jego ogniu, nie powstałaby nigdy żadna wartość kulturalna. Twórczość okresów bezspornych jest nijaka, głucha i ślepa na głos Prawdy. Okresy sporne to te, gdy głos Prawdy słychać i tu i tam i wielu szukających popada nawet w rezygnacje, czy zdołają ustalić czyj lub jaki to jest głos, a jednak nie ustają, ponieważ wzbudzona została

w nich jakaś miłość, której niepodobna nie realizować, nie ścigać, jeżeli nie chce się człowiek sprzeniewierzyć samemu sobie, stracić poczucie sensu istnienia, który tkwi w tej gonitwie i pracy. W sytuacji obecnej liberalny racjonalizm, inaczej świecki humanizm, to mozaika różnych poglądów i postaw filozoficznych. Na jego pożywce powstaje często zdezintegrowana duchowo, skrajnie indywidualistyczna twórczość, o znamionach dekadentyzmu. Mimo wszelkie różnice poznawcze poczuwamy się do wspólnoty losu z ludźmi wartościującymi świat etycznie i poczuwającymi się do odpowiedzialności osobistej za to wartościowanie. Liberalni humaniści są w większości wypadków takimi ludźmi.

10

Współczesna problematyka kultury nie ogranicza się do sfery zagadnień artystycznych, sztuki i filozofii. W pojęcie to wliczamy również charakter stosunków międzyludzkich w społeczeństwie, w wielkich zakładach pracy, w państwie, także dziedzinę spekulacji syntetyzujących wysiłek nauk ścisłych, eksperymentalnych. Pojęcie kultury szalenie się więc poszerzyło i używamy już często słowa cywilizacja w miejsce dawnego słowa — kultura. Całokształt twórczości ludzkiej prawnej, naukowej, technicznej, artystycznej — określamy właśnie mianem cywilizacji. Ciekawym zjawiskiem jest to, że pojęcie cywilizacji, tak jak dawniej kultury, posiada walor etyczny. Postęp cywilizacyjny stał się nakazem moralnym. Jest rzeczą zrozumiałą, że w takiej sytuacji, gdy humanistyczna organizacja pracy staje się również twórczością kulturalną, rola współczesnego socjotechnika nabiera nie mechanicznych lecz moralnych, humanistycznych i wzniosłych walorów. Rodzaj zajęcia narzuca jednak ograniczenia, które mogą zaciemnić cel, stawiając w jego miejsce środki. W pewnym miejscu tych rozważań starałem się dociec, jakie to mogą być ograniczenia i w jakich pojęciach zakorzenione.

Uświadamianie sobie tych ograniczeń jest konieczne z wielu względów i skierowuje na trop problemu, którego rozwiązanie nie jest nikomu wiadome. Nowa sytuacja cywilizacyjna i towarzyszące jej (czy też w nią wtopione) przemiany kultury wymagają nowego, duchowego samookreślenia. Myślę o samookreśleniu filozoficznym, światopoglądowym, a nie ideologicznym. I tu otwierają się perspektywy, które nie zostały jeszcze zapisane. A gdy wrócimy do przykładu, o którym tu była mowa, książki Anny Morawskiej, zdamy sobie sprawę, że wysiłek autorki szedł właśnie

w tym kierunku poszukiwań Prawdy poza murami getta indoktrynacji. Jest to największa wartość tej książki. Ale zarazem w książce tej ujawniła się dramatyczna sprzeczność pomiędzy odczutą potrzebą współczesności, potrzebą dania odpowiedzi na — nie waham się tego słowa użyć — mistyczne wołanie czasu, a „socjotechniczną" metodologią ujmowania zjawisk światopoglądowych, którą posłużyła się autorka. Ta metodologia niszczy w zarodku to, co musi wyrosnąć wybujałym, wolnym, nie nacechowanym formułą drzewem, co zrodzić się może jedynie z odwagi kontemplacji, a nie z odwagi działania.

Czekajmy więc na proroków.

Marek Skwarnicki

STANISŁAW GRYGIEL

REFLEKSJE Z OKAZJI *PERSPEKTYW* A. MORAWSKIEJ

WIĄZANIE chrześcijaństwa z określoną kulturą nadaje mu wymiary „parafialne" usuwające w cień jego rzeczywisty charakter, jakim jest duch ekumeniczny, obejmujący każdego człowieka na kuli ziemskiej. Wystarczy spojrzeć na nie „od zewnątrz", właśnie jak to robi A. Morawska, aby dostrzec jeden bezsporny fakt, że nie zrodziła go żadna określona doktryna, czego nie można by powiedzieć o innych religiach. Nie sprzeciwia się temu spostrzeżeniu fakt, że później katolicyzm „złączył się" z myślą grecką, szerzej śródziemnomorską. Posłużył się jej językiem, w jakimś bowiem języku musiała być jego nauka wyłożona. Ale i ten mariaż był częściowy: nigdy nie nastąpiło całkowite utożsamienie (nie wszystko w kulturze europejskiej pochodzi od chrześcijaństwa i nie wszystko w chrześcijaństwie jest „europejskie". Właśnie to najważniejsze, to *unum necessarium* przyszło skądinąd). Już pierwsi apostołowie wychowani poza Europą nie ograniczyli swoich wycieczek misyjnych do Aten i Rzymu, ale poszli dalej, do ludzi o innych kulturach, gdzie z niemniejszym skutkiem głosili i pokazywali Drogę. Drogą tą kroczyli od początku nie tylko ludzie wykształceni w atmosferze kultury nazwanej później zachodnią.

Z biegiem wieków w praktyce jakby zapomniano o tej prawdzie, coraz częściej i coraz bardziej zacierano granicę pomiędzy tym, co nazywano chrześcijaństwem, a tym, co my dzisiaj zwiemy kulturą zachodnią. Skutki utożsamienia tkwią w każdym z nas. Przejawiają się one w instynktownym lęku o „perspektywy" religii na widok namacalnych oznak końcowego etapu przemijania naszej cywilizacji. Kto wie, czy dokonanie rozróżnienia między religią a kulturą w ogóle, a zachodnią w szczególności, nie stanowi zadania wyznaczonego przez Boga naszemu pokoleniu. Może niepełny mariaż był i z tego powodu konieczny, byśmy mogli bardziej oczyścić swoją „wizję" i nie tylko wizję religii. Wydaje mi się, że był on konieczny dla procesu „oczyszczania" naszego pojęcia Boga.

Czy nasza kultura się kończy? Trudno powiedzieć, chociaż jest rzeczą pewną, że nie będzie trwać stale. Na arenę wchodzą narody nowe, odmiennie ukształtowane. One zajmują coraz częściej i coraz większe pozycje w światowych statystykach. Jedni widzą w tym zagrożenie *status quo,* inni dostrzegają tutaj nieuchronną zmianę, jedną z wielu powtarzających się co kilkanaście czy kilkadziesiąt wieków i próbują zająć słuszną — według swojego uznania — postawę. Ci są przekonani, że znaleźli, czego szukali (jeśli w ogóle szukali), drudzy zaś znajdują się jeszcze na drodze do celu — *viatores.* Problem ten jest do rozwiązania zarówno w łonie katolicyzmu, jak i w każdej innej grupie przynależącej do wspólnoty kultury zachodniej. I to jest jedno zagadnienie, które ma także i katolik rozwiązać. Pytanie brzmi: czy należy bronić naszych wartości i usiłować przekazać je przychodzącym „do głosu", a jeśli tak, to których, bo chyba nie wszystkich. Myślę, że zlaicyzowany Europejczyk będzie miał duży kłopot z wyborem czegoś, co by naprawdę było warte przekazania a jednocześnie nie stanowiło dziedzictwa „znad Jordanu". Nie zatrzymamy się nad jego kłopotem, ponieważ interesuje nas problem stojący przed katolikiem.

Wydaje się, że sytuacja obecna sprzyja w stopniu najwyższym ureligijnieniu religii, jeśli można się tak wyrazić. Dlaczego? Otóż katolik stojąc w obliczu naporu innych kultur czy może raczej innych mentalności, musi się zastanowić, czy ma im coś istotnie wartościowego do ofiarowania. Jakoś tak dziwnie się układa, że właśnie w tym samym momencie nabrzmiało drugie takie samo zagadnienie dla niego: obok niego ludzie z tej samej kultury zaczynają naprawdę nie wierzyć w Boga i odrzucać Go. Ci ludzie domagają się od katolika odpowiedzi na pytania o wartość, sens i coś więcej niż to, co przemija.

Są to dwa wyznania, jedno rzucone przez nie-Europejczyków, drugie — przez niewierzących Europejczyków. Odpowiedź na jedno

z nich, zwłaszcza na drugie, pozwoli odpowiedzieć na pozostałe; to znaczy, jeśli katolik znajdzie to, co należy przekazać obok niego szukającemu bratu tej samej kultury, lecz znajdującemu się poza religią, znajdzie tym samym — naszym zdaniem — wartości, które należy przekazać narodom innych tradycji kulturowych. Ale — i to stanowi jeden z najwartościowszych akcentów książki Morawskiej! — zanim znajdzie się pożądana odpowiedź, należy sobie dobrze zdać sprawę, który katolik jest i może być zdolny innym przekazywać.

Nie minę się chyba z myślą autorki, jeśli powiem, że wyżej wspomniany podział ludzi przebiega nie pomiędzy grupami, lecz poprzez każdą z nich. W chrześcijaństwie i poza nim znajdują się ludzie, którzy spoczęli w swoich poszukiwaniach, bądź sądząc, że znaleźli czego szukali, bądź rezygnując z wysiłku koniecznego, by się nie zadowolić tym, co się teraz posiada. Zajmują się „systematyzowaniem" znalezionego, układaniem go w formułki i przepisy, co dla szukających tak wierzących jak i niewierzących staje się kamieniem obrazy i utrudnieniem, zasłanianiem i odwodzeniem od Boga [1], albo praktycznym odradzaniem szukania jako czegoś bezcelowego i niemożliwego do zaspokojenia, bo nie istnieje „szukane". Są to dusze pokrewne, pomimo że znajdują się na przeciwstawnych pozycjach i przeważnie zaciekle się zwalczają (z nienawiścią!). Siedzą niczym dwa bogi na przeciwnych krańcach, które się stykają. *Extrema se tangunt*. Z ich twarzy uśmiechniętych zadowoleniem bije pycha „dopasowująca" rzeczywistość do ich własnych wymiarów i schematów. W oczach ich widać „zamknięte perspektywy" a w postępowaniu... niewolę przybierającą postać kurczowego trzymania się przepisanych przez siebie negatywnych nakazów, albo postać anarchii. To jest jedna grupa ludzi. Druga — szuka nadal.

Coś się dzieje. Jakiś powiew idzie i kto wie, czy nie byłoby z naszej strony nietaktem względem rzeczywistości próbować uchwycić owo „dzianie się" w nasze ograniczone i mimo wszystko sztywne pojęcia. „Dzianie się" jest. Nic więc dziwnego, że

---

[1] „Bo wiążą brzemiona ciężkie i nieznośne, i kładą na ramiona ludzkie, a palcem swym nie chcą ich ruszyć". (Mt. 23, 4).

„A biada wam doktorowie i Faryzeuszowie obłudnicy, iż zamykacie królestwo niebieskie przed ludźmi, albowiem wy nie wchodzicie, ani wchodzącym dopuszczacie wnijść". (Mt. 23, 13).

Przez „systematyków" nie rozumiemy tych, którzy ujmują znalezione czy objawione prawdy w systemy pojęć i twierdzeń, ale tych, którzy zakrzepli w swoim wnętrzu i nie zmieniają się w ludzi mądrzejszych i lepszych: w nich się nic nie dzieje. Wczorajszymi formułkami krępują dzisiejszy dzień. Co nb. nie dotyczy dogmatów, na które trzeba inaczej patrzeć, jako na coś, co leży u podstaw rzeczywistości.

katolicy chcą sobie zdać sprawę ze swoich aktywów i pasywów, niejako ze swojego stanu posiadania, i sięgnąć w głąb tego, co jest do dania innym, obojętnie skądby oni przychodzili, oraz z tego, czemu nie należy przeszkadzać w przemijaniu.

Wydaje się, że chyba to stanowi zasadniczy wątek książki Anny Morawskiej, może nie wypowiedziany wyraźnie, ale „odczuwany" przez czytelnika jako jakaś *Hintergedanke* każdej stronicy, nadająca książce jedność pomimo takich czy innych metodologicznych niedostatków całości. Perspektywy, jakie rzuca autorka i jakie ją samą odwodzą od głównego toku rozważań, usprawiedliwiają i nasze indywidualne snucia swoich wątków przez nie tylko zarysowanych. Przede wszystkim interesują nas jej sugestie na temat Drogi, której ludzie szukają, której katolicy mają obowiązek szukać, a która jest chyba tym, co jedynie warto innym, tak bliskim jak i obcym nam kulturowo, przekazać. Myślę, że to ją interesuje naprawdę, chociaż zdaje się mówić co innego.

Od niej dowiadujemy się, że chce zająć postawę zewnętrzną względem katolicyzmu i zobaczyć go właśnie oczami innych. Po co? I tu nie będziemy się z nią mogli zgodzić. Dlaczego? Po prostu dlatego, że z zewnątrz nie można dostrzec Drogi. Można dostrzec Jej blask i Jej dziwność i nawet piękno, ale to wszystko za mało. Do samej Drogi dochodzi się inną drogą niż opis „fenomenologiczny" albo od społecznych skutków religii. (Opis religii zewnętrzny nie może niczego uchwycić poza przejawami ludzkiej praktyki). Autorka zdaje sobie doskonale z tego sprawę, a jednak zaryzykowała zaplątanie się czytelnika w fenomenach zmian, które o niczym poza sobą nie mówią. Na tej drodze można wędrować od jednej koncepcji do drugiej, od jednego schematu do innego, zależnie od układu warunków. Oczywiście, że w nich się żyje, ale to nie znaczy, że tylko nimi się żyje. Autorka o tym wie, ale czy książka jej wie?

Dowiadujemy się z książki, że istotne jest p r z e ż y c i e religijne. Jeżeli utożsamimy je z szukaniem, to znaczy z coraz głębszym poznawaniem i umiłowaniem rzeczywistości nadprzyrodzonej, wtedy zgodzimy się, że tylko ten katolik da rady przekazać wartości, warte przekazania, który je p r z e ż y w a (czyli szuka). Wykład bez tego rodzaju przeżycia nie zapali innych. Dlatego tyle nauk idzie na marne. Ale o tym później.

Zagadnienie w tej chwili dla katolika układa się w obrębie dwóch pytań: jaką postawę ma przyjąć wobec ludzi obcych sobie doktrynalnie, przede wszystkim wobec „szukających desperatów", oraz co należy przekazać ludziom przychodzącym „z prośbą" i przychodzącym „do głosu" na arenie międzynarodowej myśli i działania. Pytanie pierwsze jest nadal usprawiedliwione, ponie-

waż jak zobaczymy słowo „przeżycie" nie załatwia niczego. Pytanie drugie zrodziło się na gruncie większego lub mniejszego utożsamienia religii z kulturą.

Rzućmy kilka myśli dostrzeżonych w świetle drugiej perspektywy. Otóż ludnościowa potęga (część pierwsza książki Morawskiej niezmiernie ciekawie operuje cyframi) nowych kontynentów i kto wie, czy nie ich kultura starsza niejednokrotnie od naszej, predestynuje je do „opanowania" świata. Wydaje się, że jesteśmy bezbronni, jak kiedyś była taką Grecja w stosunku do Rzymu (przez to porównanie wcale nie chcę powiedzieć, że podbicie Europy dokona się drogą militarną!). Właśnie Grecja. Rzym objął panowanie nad światem, ale jego kultura świadczy raczej o połączeniu się z Grecją i to takim, w którym pierwsze skrzypce nadal pozostały w rękach myślicieli Hellady. Oczywiście porównanie dla katolika zawodzi, ponieważ chodzi w jego wypadku o coś więcej, o coś, czego żadna dawna kultura nie miała do przekazania.

Z pewnością nie będzie chodzić o przekazanie techniki. Tę i tak sobie biorą i rozwijają ją dalej. Więc co im dać? Naszą kulturę? To znaczy co? A nawet gdybyśmy dokładnie wiedzieli co, to należy się obawiać, że poza jednym, drugim nazwiskiem i dziełem nie wiadomo, czy by im reszta odpowiadała. A i to nieliczne, godne ofiarowania, podejrzewamy, stanowi część — wyschniętą na skutek oderwania od kontekstu — wartości religijnych, niezależnych od zmian czasowo-lokalnych. Więc...?

Jest rzeczą dobrą, że najpierw narody te zachłysnęły się naszą techniką. Technika spełni u nich zadanie misyjne, to znaczy uwolni je od uwielbienia boskiego, jakie składali naturze, której nie mogli zrozumieć a w konsekwencji i opanować. Osiągnięcia zachodu przekazują tę prawdę, że człowiek jest panem natury a nie odwrotnie. I to jest bardzo ważne.

Pozostaje tylko jedno uwielbienie — najcięższe i ustawicznie powracające, ponieważ nigdy niemożliwe do całkowitego wykorzenienia, uwielbienie człowieka przejawiające się bądź w kulcie społeczeństwa, bądź w kulcie jednostki. Rozwój techniki jak z jednej strony spełnia dobrą misję, tak z drugiej stanowi groźbę powiększenia tego samouwielbienia. To drugie zadanie — usunięcie kultu człowieka jako największej wartości — stanowi misję samego człowieka, mówiąc jeszcze dokładniej misję człowieka wierzącego, bo tylko on nie wpada (a przynajmniej może nie wpaść) w autoadorację. W tym miejscu wierzący spotyka na swojej drodze nie tylko obcych sobie kulturowo ludzi, ale także ludzi wyrosłych i żyjących w atmosferze sokratesowsko-einsteinowskiej. Postawa wobec jednych jest zarazem postawą wobec drugich, przy czym nie

możemy przesądzać z góry i zakładać jako rzeczy pewnej, która kultura lepiej przygotowała człowieka (naturę ludzką!) na przyjęcie Łaski[2]. Wydaje się, że teoretycznie żadna nie krzywdzi człowieka, jedynie zewnętrzne względem niej (kultury) uwarunkowania mogły zwiększyć lub zmniejszyć jej „sprawność". Dlatego ostrożność w zbyt rygorystycznym przekazywaniu nawet „klasyków" chrześcijańskiej myśli filozoficznej nie zawadzi. Wiara i Tajemnica Boga jest zbyt wielka, aby tylko jeden sposób myślenia do niej prowadził.

Przekazać potrafi jedynie człowiek szukający. „Systematycy" odpadają z bitwy. Ich zmysł nastawiony wyłącznie na prawdy dogmatyczne nie zauważa strony zmiennej w rzeczywistości. Mentalność parmenidesowska nie ma niczego do dania ani nie może niczego przyjąć, ponieważ nie uznaje zmiany. Myślę, że spora część ludzi, którzy *ex professo* wierzą w Boga, dotychczas nie zrozumiała arystotelesowskiej koncepcji wyprowadzającej człowieka ze ślepej uliczki, na której po jednej stronie zbudowali domy eleaci, po drugiej — wyznawcy Heraklita. Ponieważ *ex professo* ta część wierzących uchwyciła się Absolutu, pomieszała Go z rzeczywistością stworzoną, przypisując jej Jego cechy. Wszelka zmiana staje się dla nich nieortodoksyjna. Nawet zmiana regulaminu!

Morawska wprowadza nas w sam środek zmian. Pokazuje bogactwo, jakie stało się udziałem człowieka właśnie dzięki temu, że rzeczywistość nie chce być eleacka. Z pasją i żarem szuka rozeznania w człowieku dzisiejszym i we współczesności. *Bliski współczesności jest chyba przede wszystkim duch szukania, duch otwartych perspektyw... Bliska mentalności dzisiejszych ludzi, ich surowemu i pokornemu zarazem moralizmowi empirii, jest perspektywa egzystencjalna, w jakiej ujmuje dziś religię mistyka Obecności i Świadectwa. Mistyka ta jest bowiem propozycją doświadczenia religijnego wychodzącego z danej, realnej sytuacji, a zarazem propozycją „przejścia ponad" tę sytuację, uczynienia jej swoją przez świadome, dobrowolne zaangażowanie. Bliskie wreszcie... jest to, że w perspektywie współczesnej myśli katolickiej religia jest większą wolnością".* (s. 400 i n.).

I to jest prawda, ale w tych postawach a raczej w stwierdzeniu ich istnienia nie ma jeszcze żadnej treści, którą by można było je wypełnić. Nakazują one (postawy) wszystkiego próbować, wszystko zaczynać od nowa, bronią się przeciwko wszelkim „udoktrynieniom", czyli „ideologiom". Są pewną formą rozkazującą, jak działać, ale zupełnie nie mówią, co należy zdziałać. Nic dziwnego, me-

---

[2] Zrozumienie i uznanie, że są rzeczy większe od nas, uważam za łaskę, co wcale nie przekreśla rozumienia jej w teologicznym znaczeniu.

toda opisu obrana przez autorkę musiała się tutaj zatrzymać. Autorka dobrze o tym wie, ale czytelnik może mieć z tego powodu kłopoty. Opisowi wymyka się cała reszta (!), którą jedynie przeczuwa się na kartach tej książki. Autorka obrała tę drogę świadomie.

Na tej drodze uzyskała kilka cennych wskazówek, słusznych i koniecznych. Otóż jedno z zadań naczelnych katolicyzmu Morawska widzi w bronieniu jednostki przed wszelkiego rodzaju państwem, które usiłuje ją wziąć w swoje ryzy. Autorka nazywa to „obecnością polityczną" katolicyzmu w świecie. Religia nie może się wiązać z żadnym z systemów panujących, lecz musi bronić człowieka przed ich więzami przez pobudzenie i pielęgnowanie jego życia osobistego. W tym nawoływaniu czuje się echo walki, którą Kościół stoczył przed wiekami z państwem — Rzymem. Kościół jako taki już dawno uporał się z tym zagadnieniem. Dzisiaj zostało nam tylko realizowanie dawnych, lecz zawsze świeżych (i stale zapominanych) prawd, albo jeszcze inaczej — szukanie rozwiązań nowych (ponieważ zawsze żyjemy w nowych, innych sytuacjach) dla wcielania starych prawd w zmienny konkret. Trzeba dobrze sobie zdać sprawę, o czym mówimy. Autorka ma na myśli praktykę. Zatem jeśli katolicyzm ma się stać *ludzką więzią rządzonych różnych krajów, a nie narzędziem rządzących* i jeśli tą więzią ma być pielęgnowanie i pobudzanie życia osobowego, usprawiedliwione staje się pytanie gdzie cel, a gdzie środki? Trochę razi nas ten pragmatyzm, czy może jego ślady. Pomińmy go jednak. Co to jest natomiast owo „życie osobowe"? Morawska zbyt wiele na ten temat nie mówi i dlatego można ją opacznie zrozumieć. Chcemy zwrócić uwagę na ten moment w jej książce, aby ułatwić czytelnikowi właściwe jej odczytanie.

Autorka, powiedzieliśmy, nie mówi zbyt wiele na temat życia osobowego i słusznie. Wyszłaby bowiem z nakreślonych sobie ram, które narzucił jej „zewnętrzny" punkt spojrzenia na katolicyzm. Niemniej jednak znajdujemy dane, które mogą rzucić pewne światło na interesujące nas w tej chwili zagadnienie. Może się mylimy, ale nasuwa się tam nieodparcie — jako skutek lektury *Perspektyw* — możliwość utożsamienia życia osobowego, życia religijnego, z przeżyciem. Niezbyt jasno autorka precyzuje, co przez nie rozumie. Z pewnością chodzi jej o przeżycie jakichś obiektywnych prawd. W przeciwnym bowiem wypadku musiałaby przyjąć postawę irracjonalną wobec rzeczywistości i wolność typu sartrowskiego. Jeśli tak, to życie osobowe nie zamyka się tylko w przeżyciu, nazwijmy je egzystencjalnym, ale przede wszystkim w przyjęciu prawdy i dostosowaniu się do niej w praktyce. Przeżycie emocjonalne może wystąpić lub nie, i autorka chyba się

z tym zgodzi. Czy może być jeszcze inne przeżycie, istotne dla życia osobowego? Tak, ale o tym niżej.

Przeżycie jako pewien sposób przyjęcia i kontaktu z prawdą nie jest w zasadzie czymś, co można przekazywać, a co właśnie nas interesuje. (Nb. przeżycie nie jest jeszcze *communio sanctorum!*).

Morawska mówi o przeżyciu bezsensu życia i świata, i że trzeba wobec tego pokazywać sens całej rzeczywistości tym, którzy go nie dostrzegają. Hm, nasuwa się pytanie, czy tak samo na płaszczyźnie przeżycia? To znaczy, czy należy stwarzać takie warunki (psychologiczne), żeby ono zaistniało? Czy może raczej w inny sposób? Szukanie sensu — tędy droga, czytamy. Pokazywać sens, to jednak mimo wszystko znaczy najpierw pokazywać c o ś — te *vestigia Dei*, coś, co potem dopiero może być przeżyte. W przeciwnym wypadku oba przeżycia są usprawiedliwione. A jeśli tak, to może nie należy zbytnio się boczyć na filozofię chrześcijańską, która stara się objąć c a ł ą rzeczywistość (właśnie tę egzystencjonalną!) a nie tylko to, co się da uchwycić opisem, a w wypadku *Perspektyw* tym, co można w religii dostrzec od zewnątrz, chyba że się tę filozofię rozumie tak, jak rozumieją ją „systematycy". Ale czy ich wina jest winą samej filozofii?

Mając nadzieję omówić zagadnienie przeżycia przy innej okazji, chcielibyśmy jednak na użytek doraźny naszkicować w kilku słowach miejsce, czy raczej kontekst o n t o l o g i c z n y, w którym znajduje się w ogóle przeżycie (także i religijne). Rzecz jasna sprawa inaczej będzie wyglądać od strony fenomenologii religii.

Otóż rzeczywistość zwraca się do nas w dwojaki sposób: z jednej strony pokazuje nam t r e ś ć, jaką zawiera — jest to domena rozumu, z drugiej strony stanowi ona d o b r o, którego nasza wola pożąda. „Wyjście" w stronę rzeczywistości poprzez poznanie umysłowe wiąże nas z nią w pojęciach. „Wyjście" woli dochodzi do samej rzeczywistości konkretnej, istniejącej *hic et nunc*. Stosunek woli do rzeczywistości — dobra — celu wyraża się w miłości. Wola chce. Człowiek chce. Na tej płaszczyźnie mamy do czynienia z zaangażowaniem i p r z e ż y c i e m. Ale od razu widać, że jeszcze nie mamy tutaj całej osobowości człowieka. Pełny człowiek, pełne życie ludzkie musi opierać się tak samo a nawet bardziej na działaniu jego umysłu, który daje z r o z u m i e n i e. Lecz zrozumieć to za mało. Potrzebne jest jeszcze u z n a n i e zrozumianego za s w o j e. Uznanie zależy od woli, od jej stosunku do danego konkretu. Właśnie to uznanie nazwalibyśmy p r z e ż y c i e m. Pojęcie natomiast „szukania", którego używamy w niniejszym artykule, zawiera w sobie moment szukania z r o z u m i e n i a rzeczywistości, zrozumienia coraz głębszego i adekwatniejszego, oraz moment szukania w niej „swojej części" — tego, żeby dana praw-

da stała się „moja", żebym ją uznał za prawdziwą i moją. Rzeczywistość zawsze będzie się nam wymykać. „Moje" w niej będzie zawsze znikome. Stąd szukanie nie zakończy się nigdy — stanowi bowiem istotę *condition humaine*. Możemy z każdą chwilą wnikać głębiej, ale nigdy nie wnikniemy do końca. Stąd konieczność ustawicznej rewizji naszych pojęć i ustawicznych zmian w naszym życiu osobowym; stąd konieczność ciągłego tworzenia *nowych pojęć*. Dlatego osoba nie może stworzyć dla swojego życia „systemu", nie może stać się „systematykiem", chyba że zgasła w niej miłość, czyli świadome lgnięcie woli do rzeczywistości konkretnej, do rzeczywistości dobrej, do „swojej" w niej części, a zostało tylko parę zasuszonych pojęć — pamiątek przebrzmiałej miłości, która je zrodziła. W obecnej chwili są one już tylko formułkami. Bez przeżycia — miłości nie można twórczo myśleć, ale bez światła rzuconego przez myśl przeżycie-miłość może tylko błądzić.

Powróćmy do naszego pytania, co należy przekazać tym obok nas wyrosłym i tym przynależącym do innych kultur? Zagadnienie przerasta założenia *Perspektyw*. Wiadomo, że przekazać mamy to, co Bóg objawił. Dla autorki to nie jest już problemem (w tym stwierdzeniu nie kryje się żaden zarzut) [3]. Problemem jest tylko, jak przekazać? Morawska zajmuje się tym drugim jedynie pytaniem, od czasu do czasu zapuszczając swoje zagony w resztę. Tak chyba należy ją czytać, aby nie robić jej zarzutów wyżej przez nas naszkicowanych. Kto wie, co, ten będzie wdzięczny autorce za rzucenie obfitego światła na teren działania, ponieważ ułatwi mu ono odpowiedź na pytanie jak. Oczywiście książka jest przeznaczona przede wszystkim dla „szukających", ponieważ tylko oni posiadają osobowy kontakt z Bogiem-Osobą, kontakt, który jest miłością i pokorą wobec rzeczywistości. Ta pokora stanowi warunek miłości prawdziwej, miłości do tego, co rzeczywiste, a nie do swoich fikcji. Tylko „szukający" żyje „szukanym" — Bóg i cała rzeczywistość jest i musi być ze swojej istoty zawsze „szukana", a nigdy nie „znaleziona" *(Deus absconditus!)*. Dlatego „systematycy" wpadają w idealizm.

Gdybyśmy wiedzieli, jakie miejsce w życiu osoby u Morawskiej zajmuje przeżycie, moglibyśmy dobrze i poprawnie odczytać jej książkę. Odczytanie to dopiero wówczas osiągnęłoby pełną wartość, ułatwiłoby bowiem zrozumienie dokonanych i dokonujących się przemian na świecie, w którym katolicyzm ma dzisiaj do spełnienia rolę, jaka nigdy na nikim w przeszłości nie ciążyła; przekazać Objawienie wyrażone w danym języku pojęć ludziom nie mającym z nimi nic wspólnego wydaje się czymś nadludzkim.

Stanisław Grygiel

[3] por. s. 145

JANUSZ ST. PASIERB

DZIENNIK PODRÓŻY

Paryż, sobota 21 lipca

WCZORAJ o 22.57 wsiadłem do *couchette* w Lozannie, którą niepostrzeżenie przejechałem granicę. Spałem na najniższej półce i celnik nie zauważył mnie. A może i zauważył, ale może tak łudząco przypominałem Europejczyka, że nie warto mnie było budzić, bo Europejczyk nie potrzebuje mieć wizy, nie potrzebuje nawet paszportu.

— Czy pan dawno jest w Europie?

Na to — nie tak znowu rzadkie — pytanie odpowiadam z niezmienną słodyczą historię o Szwedzie, który, gdy otrzymał ankietę z pytaniem „kiedy został pan nudystą", odpisał: „wcale nie zostałem, urodziłem się nim".

*

To miasto anonimowe, cudowne, gdzie każdy, kimkolwiek by był, staje się *man in the street* nie zwracającym na siebie uwagi. Mój proboszcz, kiedy wrócił raz z niedalekiej eskapady do Sopotu, długo siedział nieswój, aż wreszcie wypalił:

— I pomyśleć tylko — te tłumy na Rokossowskiego, przewalające się tam i z powrotem — i nikt nie wie, że ja jestem proboszczem z R.!

Obojętnym znużonym rytmem bije stare serce Europy, Paryż. Ciągle jest tu szaro, choć na Place de la Concorde odmyto fasady ministerstw i to samo robi się w tej chwili z Madeleine, parafialnym kościołem Szopena. W ciągu półtora dnia muszę obejść cały Paryż, przypomnieć sobie wszystko. „W tym mieście wolno być tylko szczęśliwym" pisze gdzieś Zawieyski. I druga rzecz wydaje mi się tu obowiązująca: *l'absence d'amour,* nieangażowanie się, smutna lub pogodna obojętność.

Gdy szukam w pamięci jakiegoś literackiego konterfektu Paryża i jego współczesnej atmosfery, nie przychodzi mi na myśl dzieło

żadnego z wielkich i największych, a zakończenie *Dans un mois, dans un an* Saganki. Witaj, kulturo masowa, „cywilizacjo „Przekroju"! Nie musi z tobą być tak źle, skoro pomimo hałaśliwej orkiestracji sukcesu i reklamy, potrafisz czasem stworzyć coś tak uciszonego jak ta kartka: „Padało coraz bardziej, ludzie mówili, że to nie jest wiosna. Bernard szedł na ostatnie spotkanie z Josée, a przyszedłszy zobaczył, że już na niego czekała. I wszystko odbyło się jak w scenie, którą jakby znał od dawna.

Siedzieli na ławce, padało bez przerwy i byli śmiertelnie zmęczeni. Ona powiedziała, że go nie kocha, on odpowiedział, że to nic i ubóstwo tych zdań wyciskało mu niemal łzy z oczu.

Siedzieli na jednej z tych ławek na Concorde, które górują nad placem i nad nieustającym tam ruchem. Światła miasta stawały się tu okrutne, jak wspomnienia z dzieciństwa. Trzymali się za ręce, a on pochylił ku twarzy Josée mokrej od deszczu swoją twarz, pełną cierpienia. Ich pocałunki były pocałunkami czułych kochanków, gdyż stanowili dwa przykłady nieudanego życia, lecz to było im obojętne. Lubili się nawet. I zmoczony papieros, który Bernard usiłował na próżno zapalić, był obrazem jego życia. Gdyż nie potrafią nigdy być naprawdę szczęśliwi i już o tym wiedzieli. Niejasno także rozumieli, że to nie ma żadnego znaczenia. Żadnego".

Niedziela, przed południem

Autobusem 84 zza Panteonu do Musée Jacquemart-André na wystawę poświęconą jednej książce, ściślej biorąc ostatniej księdze Nowego Testamentu. Sporo ludzi, pomimo że rzecz nie jest nowa — mam na myśli nie tylko to, że Apokalipsę napisał św. Jan na Patmos około roku 95, ale że ta właśnie jej wersja, wymyślona przez znanego francuskiego wydawcę i bibliofila Józefa Foret, pokazywana już była w Paryżu. Apokalipsę każdy mógłby (i powinien by) przeczytać sobie z biblii w domu, bez udawania się do muzeum — osób zalegających dwie sale sporym tłumkiem nie sprowadził tu głód słowa Bożego, lecz atmosfera niezwykłości i lekkiego skandalu, jaki towarzyszy wszystkim artystycznym wystąpieniom Salvadore Dali, który był *pars magna* realizacji tej książki.

Dzieło pragnie wyraźnie wprawić człowieka w osłupienie. Sama oprawa — również Dali'ego — waży 210 kg, jej format: 0,78×0,86. A w ogóle zacznijmy porządnie od cyfr: książkę robiono od 1958 do 1961 roku. Składa się ona z 150 starannie wyselekcjonowanych pergaminów. Tekst wypisany został przez najlepszą kaligrafkę francuską. 21 ilustracji wykonali najwięksi malarze. Siedmiu wybitnych pisarzy napisało odręcznie komentarze — w siedmiu ję-

zykach (siódemka to ulubiona liczba Apokalipsy, *notabene*). C e n a: dwa miliony nowych franków!

Osobiście najbardziej zainteresowały mnie akwarele Pierre-Yves Trémois, tego bardzo skromnego i mało wystawiającego 23-letniego malarza. Wszystkie zaczynają się od swego rodzaju pustynnego pejzażu (w przypadku *Fin de l'homme* wybitnie surrealistycznego), nad którym zjawiają się mniej lub więcej naturalistycznie malowane figuratywne przedstawienia symboliczne. Najbardziej symboliczny jest *L'Aigle de Pathmos* — rdzawy orzeł z czarną koroną cierniową na szyi, z twarzą Chrystusa z turyńskiego całunu na piersiach, unoszący się nad fioletową płomienną kulą. Druga kula wisi, jak szare słońce, na wysokości jego głowy: wygląda jak mózg wydobyty z czaszki.

„Koniec człowieka": na niebieskim tle leży, malowany w perspektywicznym skrócie, rozrzucony jak na prosektoryjnym stole nagi trup młodego mężczyzny. Ciepły koloryt ciała ujmuje nieco grozy tej scenie, na którą spogląda młodzieniec w aureoli — chyba św. Jan. Jego wzrok utkwiony jest w ogromną, roztrzaskaną, — nie, raczej w tej właśnie chwili eksplodującą czaszkę, leżącą na piersiach i brzuchu umarłego. I ciało i pękająca czaszka przedstawione są jak anatomiczne preparaty.

Pour la naissance du surhomme („O narodziny nadczłowieka") jest ilustracją do tekstu jednego z komentarzy, w którym jest mowa o perspektywach rozwoju gatunku ludzkiego. Przedstawia na tle rysunku komórek przesłoniętego cieniutkimi naczyniami krwionośnymi nagiego młodzieńca siedzącego jakby we śnie, obejmującego dłońmi kolana, na których położył głowę.

„Baranek Boży" Buffeta, kolorowany rysunek tuszem, przeraźliwy. Nie można nie pomyśleć o tym, co powiedział Buffet w jednym z wywiadów: „Poza mną jest świat bolesny, wrogi, niebezpieczny, wszyscy chyba mają to uczucie... odczuwam ogromną trudność komunikowania się, a z drugiej strony wiem, ile cierpienia dać może wszystko, co idzie do mnie z zewnątrz".

Wszystko to jest w rysunku tego jagnięcia, szkieletu, z którego zwisa skóra, z głową nienaturalnie zadartą, jakby w oczekiwaniu ostatecznego ciosu. Od tej przerażającej głowy idą promienie... to jest apoteoza — w całej brzydocie umierania, w całej potworności śmierci. Przednie nogi rozstawione jak najszerzej usiłują podtrzymać ciało, ale *ś w i ę t a   a g o n i a* jest już obecna i Buffet ją narysował: w tylnich nogach jagnięcia, łamiących się, ze stulonymi kopytkami.

Ale ludzie, pomijając innych, pomijając Fujitę, walą przede wszystkim do Dali'ego, jak walili na Wystawie Światowej w Brukseli do pawilonu Hiszpanii, by zobaczyć jego „Świętego Jakuba

z Komposteli". Nie tylko na filmie poświęconym powstaniu „Apokalipsy" Foreta, ale i na fotografiach wystawionych obok rysunków, Dali zajmuje sporo miejsca: Dali miażdżący walcem parowym maszynę do szycia, która weszła do jednej z kompozycji, Dali strzelający gwoździami do swojej akwareli przedstawiającej Pietę (i to ma rzeczywiście jakąś wstrząsającą, nie tylko malarską wymowę), Dali w kombinezonie ze złotej lamy (o ile zapamiętałem), asystujący przy odlewaniu oprawy do książki...

Oprawę wystawiono w niszy wyścielonej pluszami, oblanej metafizycznym blaskiem ukrytych neonów, pod plastykową półkulą. Jest na co popatrzeć w rzeczy samej. Ze złoconego brązu występują cztery noże i widelce promieniście skierowane w kierunku ogromnego topazu. Wszystkie zresztą szlachetne kamienie występujące w Apokalipsie umieścił Dali na swojej okładce. Jest ponadto i muszla i perłowa macica, jest kawał prawdziwego plastra miodu, z którego wyłania się od pasa wycięta z pergaminu postać Chrystusa ukrzyżowanego, malowanego akwarelą...

Dlaczego te widelce i noże? Dali tłumaczył, że Apokalipsę trzeba jeść, jak dobry ser (we Francji takie tłumaczenie może być przekonywujące — ileż jest tu gatunków sera? trzysta? czterysta?), później dodał myśl o uczcie... *Summa summarum* kabotynizm tego wielkiego artysty sięgnął zdaje się swego pułapu w tej niepoczytalnej okładce. Zaraz, zaraz! zapomniałbym o jeszcze jednym szczególe ikonograficznym: u dołu jej umieścił Dali ogromną ilość małych gwoździków — zapomniałem ile ich jest, ale można to sprawdzić w jakimkolwiek dokładniejszym podręczniku historii filozofii: jest ich dokładnie tyle, ile kategorii duszy wyróżnia kataloński współrodak Dali'ego, Rajmundus Lullus.

Tyle o samej wystawie. Tyle o tej osobliwej książce. Ale dlaczego Apokalipsa? Czy wybrano ją, by zrealizować to niezwykłe dzieło dlatego, że jest to część Pisma świętego? Napewno nie. Apokalipsa jest dzisiaj symbolem świeckim. Mówi się wiele o apokaliptyce naszych czasów, pisze reportaże z krajów Apokalipsy, o literaturze i sztuce spod jej znaku. Apokalipsa została sekularyzowana.

Komentarze, jakie różni myśliciele współcześni napisali na zamówienie Foreta, wyznaczają wyraźnie kierunek; w jakim idzie rozumienie Apokalipsy w drugiej połowie XX wieku. Na jej kanwie snuje się przypuszczenia odnoszące się do przyszłych losów ludzkości. Jean Rostand zreasumował swoje wywody następująco: człowiek zdoła wytrzymać wszystko i przetrzymać wszystko, o ile pozostanie człowiekiem. Największe niebezpieczeństwa, jakie mu zagrażają i będą zagrażać, pochodzą nie z ciała, ale od duszy. Przypomniało mi się to w kilka dni później, gdy czytałem o śmierci

Marilyn Monroe. Najwspanialsze ciało nie potrafi wytrzymać napięć i sprostać niebezpieczeństwom płynącym z ducha. Dlaczego ciało, tak dziś ubóstwione, pielęgnowane i rozwijane, nie daje ludziom spodziewanej radości? Były już podobne sytuacje w dziejach, kiedy ciało było równie ważne jak dziś. Okrzyk greckiego efeba: „Klnę się na bogów, że wolę mieć piękne ciało niż królewską koronę" mógłby dziś posłużyć za motto do kulturystycznego miesięcznika.

Zagrożenie człowieka, koniec człowieka... tego szuka się dziś w Apokalipsie. Mogłoby się wydawać (a coraz mniej znamy języki klasyczne), że to greckie słowo oznacza unicestwienie. A przecież znaczy ono objawienie, odkrycie. Przedmiot tego objawienia zawarty jest w symbolach. To one właśnie, sugestywne, przerażające i mroczne przemówiły z niesłychaną siłą do umysłowości człowieka XX wieku. Kojarzą mu się z najnowszymi odkryciami naukowymi w dziedzinie fizyki jądrowej, z wyzwoleniem z materii sił, mogących zniszczyć życie na ziemi. Może stać się to w każdej chwili, choćby przez przypadek albo przez szaleństwo — Dürrenmatt we „Fizykach" przypomniał nam o tym w bardzo przekonywający sposób. Nie trzeba przykładać ucha do ziemi, by posłyszeć z tej czy innej strony tętent koni czterech jeźdźców.

Zwrócono się więc do Apokalipsy jako do księgi świeckiej. Świat odczytuje ją wedle Znaku, jaki mu został dany: jest to znak przerażenia.

A przecież Apokalipsa nie jest epopeją zagłady, a objawioną księgą o nadziei. Tak rozumiały ją pierwsze wieki, przejmując jej zakończenie do liturgii jako okrzyk tęsknoty i radości: *Marana tha*, przyjdź Panie Jezu.

Linia podziału biegnie dziś jak w wierszu Lechonia: „Albo wierzy się w życie, albo w śmierć się wierzy". Apokalipsa autentyczna, niezlaicyzowana, ostatnia księga Nowego Przymierza, jest książką o życiu i o nadziei.

Niedziela po południu

Ze Stefanem na lotnisko Orly. Tłumy zwiedzających, wśród których błąkają się tu i ówdzie zagubieni pasażerowie. Jest tu wszystko: restauracje, bary, łaźnie, fryzjerzy, hotel, prawdopodobnie i szpital, malutka sadzawka w hallu z prawdziwym ptaszkiem (kaczka? gżegżółka?), który nie ucieka, bo i dokąd?
Kaplica najzupełniej ekumeniczna, mogąca służyć i służąca wszystkim chrześcijańskim wyznaniom, przedzielona przy ołtarzu szklanną taflą, która tu stanowi granicę. Po jednej stronie mogą uczestniczyć w nabożeństwie pasażerowie tranzytowi, po drugiej posiadający prawo pobytu we Francji.

19.30 odlot do Madrytu. Pod spodem płowy krajobraz, z mocniejszymi gdzieniegdzie akcentami ochry i indygo, pożyłkowany wyschłymi korytami rzek.

Hiszpania widziana z samolotu wygląda jak Kordoba z wiersza Lorki: *lejana y sola* — daleka i samotna. Więc powtarzam po cichutku tę „Piosenkę o jeźdźcu" na której zaczynałem się uczyć hiszpańskiego:

Kordoba.
Daleka, samotna.

Konik czarny, księżyc wielki
i oliwki w mojej sakwie.
Chociaż drogę znam dokładnie,
nie dojadę do Kordoby.

Przez równinę, ciągle pod wiatr
konik czarny, księżyc rdzawy.
Śmierć przygląda mi się z góry
patrząc na mnie z wież Kordoby.

Ta droga — jaka szeroka!
I mój konik — jaki żwawy!
Tak — a jednak śmierć mię czeka,
nim dojadę do Kordoby.

Kordoba.
Samotna, daleka.

(Cancion de jinete)

Dakar, 23 września, trzecia w nocy

Dławiąca noc tropikalna. Dotykalne wilgotne powietrze wypełnia watą płuca. Podzwrotnikowe gorąco nie uderza jak pałką w łeb, lecz owija całe ciało rozparzoną mokrą ścierką.

Ogromne czarne dryblasy w białych kombinezonach albo w powłóczystych muzułmańskich *galabajach* zjawiają się i znikają w ciemnościach. W hallu lotniska sprzedaje się pamiątki takie same jak w Maroku czy Egipcie lub Jordanii. Jedynie obecność seryjnie rzeźbionych w czarnym drzewie totemów i figurek przypomina, że jest się tu bardziej w Afryce. Kelnerzy mówią po francusku, ale zwracają się do każdego przez „ty" — cóż, nie uczyli się tej francuszczyzny w *Alliance Française* a w konkretnych sytuacjach kolonialnej do niedawna rzeczywistości: tak zwracał się do nich w pracy patron, a w wojsku oficer. Być może zresztą, że to wpływ języka arabskiego.

Wychodzę przed dworzec — noc, dalekie głosy. Myślę, że w takiej ciemności można by zobaczyć białego konia o trzech nogach, który co noc obiega dokoła Dakar. Ten koń jest duchem opiekuń-

czym miasta. Zmęczony nocnym galopem odpoczywa u stóp drzewa, którego Francuzi nie odważyli się ściąć pomimo, że rosło pośrodku uczęszczanej drogi. Piszę: rosło, bo opowiadał o tym Julien Greenowi w 1934 roku ktoś, kto wiele lat przeżył w Senegalu. Green wspomina w „Dzienniku" jeszcze jedno jego opowiadanie: o pożeraczach dusz. Istnieją czarownicy, którzy dziedziczą swą moc po kądzieli. Tylko kobiety mogą ją przekazać. Syn czarownika może odziedziczyć po nim dar widzenia, ale nie moc, tę siłę złowrogą, która budzi lęk i nienawiść. Gdy czarownik pożera czyjąś duszę, a czyni to, by posiąść cudzą siłę duchową, człowiek ów umiera i nikt nie wie dlaczego. Czasem jednak zdarza się, że czarownik pochłonie duszę silniejszą od własnej. Wówczas traci kontrolę nad swoim językiem, zaczyna bełkotać jak pijany i tym się zdradza. Natychmiast rzucają się na niego wszyscy, by go ukamienować i zatłuc kijami. Lecz jeszcze raz broni go czarodziejska moc: czarownik nie czuje bólu i pozostaje nietknięty. Jego wrażliwość chroni się w najbliższe drzewo. Trzeba to drzewo odnaleźć i bić je tak długo, aż czarownik wyzionie ducha.

Noc afrykańska, pora duchów i upiorów. Ale śpią na szczęście jeszcze groźniejsze i nie do ubłagania żadną magią — potęgi rządzące afrykańskim dniem: socjologia, ekonomia i polityka.

Recife, Pernambuco, godz. 8.30 GMT — tutaj dopiero 4,30

Pierwsze lądowanie w Ameryce Południowej. Do samolotu wchodzi jegomość w urzędowej czapce i rozpyla na nas potwornie gryzący środek dezynfekcyjny. Kichanie, kaszel, płacz serdeczny. Dobrze nam tak, Europejczykom:

„...jam was oszukał,
Wracam z Grenady, ja wam zarazę przyniosłem".

Trochę za późno jednak, jak się wydaje, zabrali się do tego dezynfekowania.

Dworzec nowoczesny, dużo kubizujących, pastelowych w kolorze fresków. Na dworze śpi pod ścianą jakiś człowiek. Ogromne stare poobijane amerykańskie samochody służą jako taksówki. Świt rozjaśnia wodę w sadzawce, po której pływają ogromne talerze *Victoria Regia*. Korony papirusów rozpylają nad nimi przejrzystą zieloną mgłę. Nad tym wszystkim ogromne reklamy: VODKA SMIRNOFF, MARTINI i CINZANO. Jakież to pocieszające, że świat jest jeden.

Dwa osiołki, fotografowane przez nieprawdopodobnego Benzingera, typografa Jego Świątobliwości. Mali chłopcy, czyściutko ubrani, proszą nienatarczywie o *cruzeiros*, których nie mam. Daję im gumę do żucia. Afisz: *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*. Wloką się godziny, nie można startować, bo w Rio mgła.

Rio de Janeiro, godzina 13.45

Po locie wzdłuż morza i wąwozem między górami, nasz fruwający i zapełniony do ostatniego miejsca dom, Comet 4B, zabiera się do lądowania. Dopiero teraz widać, dlaczego czekaliśmy tak długo, aż mgła się podniesie: lotnisko w Rio znajduje się na półwyspie oblanym ze wszystkich stron wodą. Trzeba zejść nad samą wodę i chwycić zaraz od brzegu *runway*. Nie zawsze się to udaje — także start może być niebezpieczny. (Właśnie gdy wracając zatrzymałem się na dwa tygodnie w Rio, startujący późnym wieczorem DC 8 należący do *Panair do Brasil* zgubił przy starcie jedną z czterech turbin i wpadł w morze. Leciał nim słynny Castro — ten od geografii głodu — który zresztą, wraz z wieloma innymi osobami, uratował się. Wśród pasażerów nieszczęsnego samolotu znajdowała się rodzina admirała Leite, on sam, jego żona i czternastoletnia córka jedynaczka. Mieszkałem dwa piętra wyżej od nich, w tym samym domu. W katastrofie zginęła córka, a żona ciężko ranna znalazła się w szpitalu. Nie powiedziano jej nic o śmierci córki. Admirał wyszedł niemal bez szwanku, jeśli nie liczyć poparzeń, ale nie wrócił do domu. Siedział w szpitalu przy łóżku żony, nie mając siły powrócić do pustego mieszkania. Gdy jadąc windą mijałem pierwsze piętro przychodził mi stale na myśl werset z ewangelii „oto zostanie dom wasz pusty". Co za zdanie... jaka straszliwa przepowiednia...)

Buenos Aires; po trzech godzinach lotu

Nasz samolot jest nareszcie w domu — należy przecież do *Aerolineas Argentinas*. Trwająca godzinami podróż z lotniska Ezeiza na lotnisko Aeroparque. Cóż za miasto! W roku 1580 liczyło 69 mieszkańców — dziś ma ich pięć i pół miliona, a wraz z przedmieściami, tworzącymi tzw. Wielkie Buenos Aires — ponoć blisko 9 milionów, blisko 1/3 ludności kraju mieszka w stolicy. Za kilkanaście lat większość krajów europejskich będzie jednym wielkim miastem. Tak jest już w Holandii: od Amsterdamu do granicy belgijskiej jedzie się nie opuszczając miasta. Wracamy do greckiego pojęcia *polis*; oznaczającego zarówno miasto jak i państwo.

W Ameryce Południowej miasto, choćby stanęło na głowie, nie zdoła opanować niezmiernych przestrzeni. Nie przyjdzie do ludzi mieszkających na wsi, jak w Europie. Tutaj oni, farmerzy i plantatorzy, ciągną do niego. Ogromne miasto. „Szczęśliwe miasta mają architekturę" — myślę często o tych słowach Corbusiera. Ale szczęśliwych miast — podobnie jak szczęśliwych ludzi, nie spotyka się zbyt często. Metropolie powstające i rozwijające się dziko, nieplanowo, budzą przerażenie. Ich brzydota ma coś z potworności

nowotworu, może przez bezpośredni związek z naturą, na której rosną. A więc urbanistyka, konieczność planowania... Postanawiam, że muszę zobaczyć Brasilię.

Montevideo, wieczorem

Czy dzisiejszy sposób podróżowania jest zdrowy? Nie mam na myśli higieny fizycznej — każdy podróżny ma przy sobie międzynarodowe świadectwa różnych szczepień, noże i widelce podaje się w wyjałowionych, szczelnie zastebnowanych plastykowych torebkach. Ale te gwałtowne przeskoki nie tylko w przestrzeni, ale i w czasie (pojętym niekoniecznie w sensie fizjologicznym: w ciągu kilku godzin można dolecieć z wieku dwudziestego w średniowiecze albo w epokę bronzu), te przerywania ciągłości, to wpadanie z miejsca *in medias res*, bez żadnego przygotowania, czy może odbywać się b e z k a r n i e? Płynąc okrętem czułoby się oddalanie od kraju, od Europy i zbliżanie do nowego, dalekiego kontynentu.

Nowoczesne środki komunikacji uczą bezceremonialności. Mam na myśli komunikację w najszerszym tego słowa znaczeniu: wszystkie środki służące łączności. Szczególne zasługi ma telewizja. W czasie koronacji Jana XXIII operator wsadzał kamerę niemal do kielicha papieżowi. No cóż, za to mu płacą — publiczność chce zobaczyć wszystko, zmysł tajemnicy to nie jest cecha, którą by się dziś ceniło. Rośnie pokolenie besserwisserów wedle dziennikarskiego ideału, pokolenie prostaków doskonale poinformowanych, co najmniej na miarę reporterów *France Dimanche,* którzy robią wrażenie jakby w ogóle nie wychodzili z łóżek czy spod łóżek książąt i gwiazd filmowych. Pokolenie klepiące po plecach wszystko, co było, co jest i co będzie, które widzi cały świat nie ruszając się sprzed telewizora, bez ruszania palcem w bucie, obcujące z tygodnikami ilustrowanymi i reprodukującymi, docierające do Panteonu, Rembrandta i Bacha b e z n a j m n i e j s z e g o w y s i ł k u, pozbawione szacunku dla wartości nie dających się zwulgaryzować i ująć w formę *digestu.*

Przy kolacji nie śmieję się z B., który zapowiedział na jutro swój odlot do C h i c a g o del Chile.

Punta del Este

Wystawa malarstwa europejskiego w bardzo po angielsku wyglądającym Klubie, zorganizowana przez towarzystwo popularyzacji sztuki. Rzadka przyjemność oglądania sztuki europejskiej *in partibus infidelium,* wzruszenie jest tym większe, że większość eksponatów to reprodukcje.

Europo, Europo, cóżeś ty *zadała* światu, że nawet tutaj, gdzie latają kolibry i kwitną aloesy, nie bledną reprodukowane w technikolorze błękity i róże Fra Angelico?

Montevideo, w niedzielę wieczorem

Abonamentowy koncert Małcużyńskiego w SODRE. Umasowienie kultury: w pięknym gmachu, na korytarzach, pełno ogłoszeń klubów filmowych i teatralnych. Umasowienie kultury posiada wyłącznie aspekt horyzontalny: Chopin pozostaje Chopinem i przesyłką zaadresowaną do poszczególnego odbiorcy, z tym, że będzie to ktoś, kto Chopina osobiście lubi i wrażliwość, a nie urodzenie czy majątek, stanowi jego kartę wstępu na koncert. Kultura masowa zakłada pewne wertykalne zmiany w samych zjawiskach kulturowych: amplituda wahań może sięgać w obu kierunkach, do góry i na dół, bardzo daleko, dalej niż od Bacha do Offenbacha. Niekoniecznie jednak wychylenia w dół muszą w przyszłości przeważyć wychylenia w górę. Masy (trochę wstyd tak nazywać ludzi, ale co robić) czytające w „Przekroju" Kafkę to zjawisko bardzo, bardzo znamienne.

Montevideo, poniedziałek.

Kulturę ludową reprezentują nad Rio de la Plata romantyczni pasterze, będący odpowiednikami amerykańskich cowboyów. *Gaucho* w szerokim kapeluszu i *poncho*, opończy mającej kształt dzwonu, nazywa się *payador*, gdy poza zwykłymi obowiązkami pasterskimi improwizuje piosenki.

Pierwszy *gaucho*, którego spotykam, jest spiżowy i stoi na cokole na skrzyżowaniu Avenida 18 de Julio i Constituente. Żywego *gaucho* zobaczę nieco później nieopodal fabryki konserw mięsnych. Jest ich nawet kilku, kilku przedstawicieli tej armii pasterzy, pędzącej każdego dnia na rzeź dwa tysiące krów.

Montevideo, później.

Uroczy, bodaj jedyny na świecie pomnik dyliżansu, ciągniętego przez poczciwe woły, eskortowane przez *gaucha*. W owym czasie nikt nie przyjeżdżał do Montevideo bezceremonialnym (chciałem napisać prozaicznym, ale ugryzłem się w język: a Saint-Exupéry?) samolotem. Przyjeżdżał gruntownie przygotowany przez długą podróż na wszystko, co miał zastać w nowych, nie znanych stronach. Tylko że sporo czasu potrzebował zapewne, żeby przyjść do siebie po tygodniami trwającym kiwaniu się i trzęsieniu w romantycznej budzie.

Podróże... może dlatego o nich nie można zapomnieć, że przecież wszyscy Urugwajczycy, wcześniej czy później, musieli tutaj przy-

jechać. Wszyscy, z wyjątkiem Indian, ci zaś, tj. ostatnia ich rodzina, wyjechała na zawsze do Europy. Ciekawe, co? Pewnie dlatego uczczono to pomnikiem w pięknym parku Prado. Jest to pomnik ostatniej rodziny Indian *Charruas,* którą wysłano jako eksponat na wystawę światową do Paryża. Wielu dzisiejszych mieszkańców Montevideo ucieszyłoby się perspektywą takiej podróży: Paryż... Europa! Tamci jednak nie potrafili docenić swego szczęścia i najgłupiej w świecie w tym Paryżu pomarli. Dziś każdy wolałby w Paryżu żyć niż umrzeć. Ba, Paryż! Europa!

Jej ślady, jej ewokacje spotyka się co krok: przed wydziałem architektury stoi rzymska kolumna z *Africa Proconsularis* podarowana przez Francję w czasach, kiedy mogła stamtąd robić prezenty z zabytków północnoafrykańskich. Tuż obok, na środku ulicy, tkwi chmurnie na cokole Colleoni wenecki. Przed ratuszem, będącym osobliwą transkrypcją jakiejś azteckiej ornamentyki na nowoczesną architekturę, marznie na deszczu goły florencki Dawid.

Buenos Aires, przylot późnym wieczorem.

Światła, neony, drapacze, obelisk, fontanna iluminowana na Avenida Nueve de Julio przypomina bardzo fontanny z Place de la Concorde. Świętą rację miała ta paniusia z Limy, o której pisze Langnas: „Kiedy się widziało Buenos Aires, to Paryż może się schować". Buenos Aires to Paryż pomnożony przez Londyn i Chicago, a dla mnie także przez Warszawę. Polaków jest tu — podaję za „Mundo Hispanico" — 112 932. Chociaż poznałem zaledwie końcówkę tej imponującej cyfry, tj. około trzydziestu osób, Buenos Aires wydaje mi się miastem polskim, w którym od czasu do czasu spotyka się cudzoziemców. Coś podobnego powiedział zdaje się Sienkiewicz o Rzymie... dziękuję, postoję.

*

Nazajutrz rano, w metro

— Pan jest księdzem? (Hiszpańska forma *Usted* używana w trzeciej osobie liczby pojedyńczej, będąca skrótem pięknego dawnego zwrotu *Vuestra Merced,* odnosi się tak do świeckich jak i duchownych).

— *Europeo?* I co ksiądz sądzi o naszym kraju?

Mój rozmówca, student, nie przejmuje się tym, że znamy się dopiero od dwóch minut. W Argentynie bardzo łatwo jest „zagadać" nieznajomego. Łacińska łatwość, spontaniczna gotowość wyjścia naprzeciw obcym ludziom stanowi jedną z najsympatyczniejszych cech tego *el pais de los amigos,* kraju przyjaciół.

— Ekonomicznie jest całkiem nieźle, w polityce trochę zamieszania, ale kulturalnie to my jesteśmy *indios selvajes* (dzicy Indianie).

Fishing for compliments? — myślę sobie — tak mówić w mieście, gdzie jest wspaniała opera, gdzie dyrygują najlepsi dyrygenci świata, gdzie istnieją doskonałe, nowoczesne teatry, gdzie gra się najnowsze filmy, gdzie nawet, aby dopełnić europejskości, zjechała sama Coccinelle, kabaretowa gwiazda trzeciej płci z Paryża?

Sami nie wiecie, co posiadacie?!

*

Po obiedzie w pewnym bardzo kulturalnym argentyńskim domu przyjeżdża mnie „odebrać" pani Świeczewska. Rozmowa toczy się o Polsce, o Argentynie i Europie.

— Cóż, u nas warstwa kulturalna jest cienka — mówi pan domu — wszystko zaczęło się tak niedawno, w szesnastym wieku.

Pani Marysia kraśnieje nieco z oburzenia i zaczyna wykład z archeologii Ameryki Południowej, która (archeologia ale i Ameryka) jest jej ostatnim *hobby*. Sztuka prekolumbijska jest rzeczywiście wspaniała. Wspaniała jest sztuka Inków, cudowna jest również sztuka preinkaicka. Wszystko to pokazywała mi już cierpliwie w muzeach.

Doznaję olśnienia.

— Ludzie — powiadam z metafizycznym patosem — ludzie! Macie jedyną na świecie okazję n a w i ą z a n i a. Okazję, która się może już nie powtórzy aż za sto czy dwieście lat, bo abstrakcja się kończy. Porównajcie wszystkie prekolumbijskie, dla was prehistoryczne, rodzaje sztuki z dzisiejszymi deformacjami i abstrakcjami. Teraz albo nigdy! Musicie skoczyć, jak akrobata w cyrku, wykorzystując jedyny moment największego zbliżenia dwóch trapezów rozhuśtanych nad pustką, związać waszego „dzikiego Indianina", waszą wstydliwą niższość z największym dzisiejszym wyrafinowaniem. I nie czekajcie na żadne pomazanie z Paryża ani z Europy. Europa sama się zgłosi, gdy będzie po co, jak wszystkie metropolie, będące w gruncie rzeczy pustką ssąco-tłoczącą, przyswajającą sobie żarłocznie młode, żywe i twórcze siły prowincjonalne.

„Wstydliwa niższość" przypomniała mi, że jestem umówiony z Gombrowiczem, więc wśród tysięcznych grzeczności wycofaliśmy się z salonu i opuściliśmy mieszkanie naszych przyjaciół.

Buenos Aires, w kilka dni później

Argentyna to już prawdziwy kraj południowoamerykański, nie jakaś mikroskopijna „Szwajcaria Południowej Ameryki", jak Urugwaj.

Gdy się wyjedzie z miasta, to już nic, tylko pampa i pampa, zieloność i krowy (kto nie jadł argentyńskiego befsztyka, ten w ogóle nie jadł mięsa, a co najwyżej się nim o d ż y w i a ł). Grupki lub aleje drzew gdzie-niegdzie zaznaczają estancję. Na jednej z nich spędziliśmy z dwoma kolegami cały dzień. Poza jedzeniem *parillady* wypełniło go jeżdżenie konno i łapanie byczka na lasso. Przy wsiadaniu wydało mi się, że G., Holender, czyni to niezbyt po kawaleryjsku.

— Pokaż tego konia, mówię mu. Wsadzam stopę w bardzo płytkie strzemię i, skoro Bóg powierzył mi honor Polaków i święte nasze husarskie tradycje, odbijam się tak mocno, że przeskakuję konia na drugą stronę. Z zimną krwią tłumaczę, że jest to jedna z figur polskiego tańca narodowego, który nazywa się Ferdydurke.

*

Odległości (mówi się tutaj, że odległości zabijają — *las distancias matan)* stwarzają problem p r o p o r c j i. W Europie na dystansie 100 kilometrów można przejechać granicę trzech państw — tu jest to przejażdżka do sąsiada na bridża.

— *Dónde está la parada?* (gdzie jest przystanek) — pytam w San Isidro, najpiękniejszym z przedmieść Buenos Aires.

— *Allá! Bajo de esta planta* (tam, pod tą rośliną).

Patrzę we wskazanym kierunku i wogóle nie pojmuję, jak przystanek autobusowy może znajdować się pod jakąś rośliną.

— *Qué planta, por favor?!* (pod jaką rośliną) — pytam przerażony.

— *Y, está grandota, no la ve?* (tam pod tą dużą, nie widzi pan?).

— *Dios me libre!* — krzyczę prawidłowo po argentyńsku na widok wysokiego jak drabina jakubowa drzewa *ombú* — to wy to nazywacie rośliną!

Powierzchnia Argentyny wynosi 2.808.492 km².

Buenos Aires

Huczne, kolorowe, marchołcie i rechotliwe odwiedziny u Zygmunta Grocholskiego alias Zygry. Na dworze ulewa, potoki wody we wszystkich kierunkach, ale przeważnie z góry na dół. Pchając zderzakami wprzód i w tył inne wozy wedle argentyńskiego, jedynego na świecie zwyczaju, parkujemy wreszcie „estancierę", łacińskoamerykański jeep i pniemy się do Zygry, chlupiąc i pluszcząc. Zaczynam pojmować m e t a f i z y c z n y sens powiedzenia argentyńskiego, jakim odpowiada się na pożegnanie „Do jutra!" *(Hasta manana):*

— *Si Dios quiere y no llueve!* (Jak Bóg pozwoli i nie będzie lało).

W pokoju ciasno, nie żeby samego Zygry było za dużo, ile z racji ogromnych ilości tek, grafik, obrazów i książek. Wzniecając obłoki kurzu, Zygro coraz to wyciąga nowe i stare rzeczy i opowiada o swojej pracy. W błyskawicznym skrócie słyszę i widzę całą jego drogę, od cudem ocalonego przez kogoś w warszawskim powstaniu małego pejzażu z IPSu (1935) po najnowsze, „największe na świecie kolorowe grafiki" zwane *zygrografiami*, o stereometrycznej, namacalnej, podobnej do tynku fakturze. Technika ta jest wynalazkiem Grocholskiego, który też sam je tłoczy w sąsiednim pokoju, cisnąc czym się da. Nie mogę nadążyć z notowaniem, zresztą Zygro wspaniałomyślnie zwalnia mnie z tego zapowiadając, że dostarczy mi — czekam do dziś — gotowych notatek, a w ogóle jestem rozdarty i podzielony. Bo z jednej strony jestem pochłonięty tym, co widzę i co słyszę o twórczości Grocholskiego, a z drugiej nie mogę uronić nic z tego, czym jest on sam; nie mam na myśli w tym wypadku jego osobowości artystycznej, lecz zygrowską całość, która jak nieprawdopodobny film w oszałamiającym tempie rozgrywa się przed naszymi oczami.

Tymczasem występuje także cały szereg zjawisk ubocznych: Widzę jak Pan Tadeusz (którego spiczaste włoskie buty wzbudziły entuzjazm Zygry) wzdryga się rażony tajonym dreszczem, gdy Zygro znienacka napada na mecenat hrabiów i hrabin; słyszę, jak Karol chrzci abstrakcje Zygry nazwami poszczególnych kwartetów Bartoka; kątem oka zauważam, jak Marysia wypisuje czek.

— Nareszcie zrozumiałem, po tych okresach lirycznych, że ja jestem ważny, nie pejzaż — krzyczy Zygro subiektywnie, ale wnet obiektywizując dodaje:

— Każdy temat musi mieć swój alfabet.

Widać to w ostatnich jego pracach europejskich, zwłaszcza w rysunkach. Kreska gruba, kontur spękany — alfabet coraz drapieżniejszy, temat bardziej dramatyczny. I tak doszło, musiało wreszcie dojść, do eksplozji: zewnętrzne tematy rozleciały się z trzaskiem. W chwili obecnej Zygro przeżywa już drugi czy trzeci okres abstrakcji, zrazu geometryzującej, dziś miękkiej, biologicznej.

— Biorytm! Rok temu wynalazłem to słowo. Tworzę, pokazuję mój rytm biologiczny, rytm biologiczny człowieka, który komponuje.

Ale Zygro wie, że w dziedzinie sztuki „nawet strzelać trzeba czule":

— Co ja się namęczyłem! Każda deformacja liścia mnie boli... Żeby nie obrazić natury i Stwórcy natury.

— Patrz, ojcze wielebny, osobo duchowna! Tu mam tekę z reprodukcjami malarstwa prehistorycznego. Ja z tym porównuję, gdy napadają mnie wątpliwości, moje grafiki — czy są równie szlachetne.

Po czym następuje wspaniałe interludium: Zygro robi słuchowisko pt. odpust na Wileńszczyźnie. Skrzypią cerkiewne wrota, dzwonią dzwony, baby się kłócą, chłopy klną, diak basem buczy, pop chodzi po składce, napomina do hojności parafian.

Tuląc do zrujnowanego od śmiechu łona cudowną grafikę (z przewrotną dedykacją: Podstępem wydarta przez ks. J. P.) żegnam Zygrę, który mówi na ostatku o swoim fresku w Banku Polskim:

— Nie podobała mi się głowa Kolumba. Musiałem ją umyć i robić jeszcze raz. Ażem ścierpł ze zgrozy: człowieka nie potrafię malować.

(Zważywszy, że powiedział to grafik bardzo wybitny, kandydat Argentyny do *Grand Prix International de Gravure*, notuję to z uszanowaniem i naszej abstrakcyjnej młodzieży plastycznej — bez żadnej złej myśli — ku rozwadze podaję).

Rio de Janeiro, w południe

Nieprawdopodobnej scenerii księżycowych gór, lagun, cudownych plaż, palm i kwiatów, błogosławi z Corcovado Chrystus rozkrzyżowanymi dłońmi. Patronem miasta jest św. Sebastian, to on opiekuje się kilkoma milionami jego mieszkańców, składających się na jedyną w świecie wspaniałą mozaikę ras. Uroda jest tu regułą, a nie wyjątkiem. Jedną z jej tajemnic jest, że podobnie jak w starożytnej Grecji, ludzie nie żyją tutaj długo.

Rzuca się z miejsca w oczy i nie tylko w oczy różnica między Buenos Aires a Rio. Jest ona w przybliżeniu analogiczna do różnicy zachodzącej pomiędzy tangiem a sambą, o ile to anachroniczne porównanie wyjaśnia cokolwiek w epoce twista i madisona.

Jorge, argentyńczyk pytał mię w Buenos Aires:

— Czy ty też uważasz, że my jesteśmy smutni?

Smutni — może nie, ale smętni i dramatyczni. Jest w argentyńskim powietrzu jakaś żałość, jest poezja samotności przywieziona z Hiszpanii, dramatyzm i patos. Argentyńczycy od Brazylijczyków różnią się jak Hiszpanie od Portugalczyków. Przejeżdżając z Hiszpanii do Portugalii z miejsca zauważa się spadek napięcia. Portugalska łagodność i miękkość została w Brazylii zmiękczona dodatkowo przez tropiki i łączenie się z indianami i murzynami. W efekcie powstał jedyny w swoim rodzaju typ człowieka, który

zaludnia to miasto lekkie jak piosenka, niefrasobliwe, zalotne i pełne piękności. Najbiedniejszy mieszkaniec *faveli* jest bardziej rasowy, dumny i mądrzejszy życiowo od bogacza z najbardziej „go spodarczo rozwiniętego" kraju. Pracuje niekurczowo, w wolnych chwilach kopie piłkę na Copacabanie, najpiękniejszej plaży świata, jeśli odkłada pieniądze, to na karnawał, podczas gdy tamten dorabia się ponuro następnego miliona i kolejnego zawału.

Każdy inny człowiek mając więcej od niego czułby się nieszczęśliwy i zamartwiał o jutro. A Brazylijczyk żyje jak starożytny mędrzec, pogodny, cierpliwy, spokojny. Nie denerwuje się w najbardziej przepełnionym autobusie, w najbardziej irytującym momencie potrafi się rozbrajająco uśmiechnąć. Podnieceni, bladzi, spoceni Europejczycy wyglądają na tle ciemnoskórego tłumu nieopisanie śmiesznie. Przypomniało mi się to, co Chesterton wkłada w usta Chińczykowi w „Żywym człowieku": biali ludzie wyglądają jak trupy napełnione diabłami.

*

Problem rasowy? Prawie nie występuje. Zresztą każdy, kto ma choć kroplę białej krwi, należy tutaj do rasy białej, w przeciwieństwie do południowych Stanów USA, gdzie jest dokładnie na odwrót.

Ogromne dysproporcje nie tyle społeczne, co ekonomiczne. Mam wrażenie, że wszyscy czują się wewnętrznie równi. Awans społeczny w mieście nie jest zresztą rzeczą trudną. Opowiadano mi autentyczną historię chłopaka, który mając 19 lat rozpoczął pracę w *Mercedes Benz do Brasil* (połowa kapitału polska: Alfreda Jurzykowskiego, który rzecz całą po wojnie założył) jako roznosiciel kawy (notabene 75% eksportu brazylijskiego). Dziś jest „personalnym" dla 5 000 pracowników.

W nadziei lepszego życia, chcąc oderwać się od prehistorycznych, infraludzkich warunków życia w interiorze, ludzie ciągną do miasta. Z braku mieszkań powstają *favele*, osiedla biedaków na stokach gór, pośrodku miasta. Byłem na tej, gdzie zrobiono *Orfeu Negro*. Na jednej z nich pracuje Renée, córka ambasadora francuskiego w Madrycie, zakonnica — skrytka, na innej nowoczesny św. Franciszek: syn milionera, który przerwał studia i został wydziedziczony przez ojca za to, że poszedł pracować i pomagać najuboższym. Wszyscy podkreślają wysoki poziom etyczny mieszkańców faveli i ich ogromny głód religijny. Reprezentant każdego kościoła czy sekty znajdzie z miejsca wdzięczne i otwarte audytorium. Na favelach, bez światła, wody, bez drogi czy schodów żyje na stokach stromych gór 700.000 spośród 3,5 miliona mieszkańców Rio de Ja-

neiro. „Krucjata św. Sebastiana" prowadzona przez arcybiskupa-sufragana Camarę walczy o stworzenie tym ludziom ludzkiej egzystencji.

*

Naturalna dobroć tutejszych ludzi, brak zawiści, łagodność. W czasie dyktatury Vargasa nie popełniono ani jednego politycznego morderstwa. Nie ma kary śmierci. Opinia „człowieka z ulicy" o pewnym polityku: „Kraść, to on kradnie, ale przynajmniej coś robi, rusza się". Każda partia jest tu za postępem. To słowo zastępuje całkowicie jakikolwiek konkretny program.

*

Piłka nożna, religijne nieomal upojenie Południowych Amerykanów. Także wentyl napięć społecznych w polityce wewnętrznej i sojusznik pacyfizmu w polityce zagranicznej. Być takim Pele, poczciwym brązowym chłopcem kopiącym piłkę, to więcej niż być największym aktorem, pisarzem, uczonym, politykiem, kardynałem. Jego koszulka po zwycięskim meczu zostaje z miejsca, na boisku rozdarta na tysiące relikwii.

Fabryka samochodów czuje się zaszczycona, że ON przyjął od nich auto. Jego szczupłą sylwetkę, tańczącą na boisku skomplikowany sakralny taniec śledzą tysiące oczu. Trzeba zobaczyć stadion w Rio de Janeiro! 150 tysięcy osób! Goal! Wybuch frenezji, szału, zapamiętania!

Rok 1958. Tłumy ludzi na Flamengo słuchają przez głośniki transmisji z meczu o mistrzostwo świata, jaki gra w Szwecji drużyna brazylijska. Ogromne napięcie. Nagle spiker zaczyna mówić i ogłasza, że mistrzem świata we futbolu zostaje po raz pierwszy w historii Brazylia! Wśród tłumu odchodzącego od zmysłów z radości jakiś człowiek krzyczy:

— Przeżyłem najpiękniejszy dzień mego życia! Już nic podobnego nie zobaczę — i nagle, na oczach wszystkich, popełnia samobójstwo. Jakiś (grecki?) bakcyl stadionów wisi tu w powietrzu.

*

Demokracja brazylijska. Wszyscy mówią sobie po imieniu, od prezydenta do czyścibuta. Do pierwszej wojny światowej książka telefoniczna obejmowała tylko imiona. Dlatego problem integracji był i jest taki łatwy. Nie ma magii wielkich nazwisk. Życie zaczyna się od człowieka, a nie od nazwiska. Jest to chyba dziedzictwo arabskie, to posługiwanie się imionami, które dotarło tutaj przez Portugalię.

Nie brak i wydarzeń komicznych. Służąca jednego z moich znajomych, pracująca u niego od kilkunastu lat zapytana przez kogoś, czy pan N. jest w domu, odpowiedziała że nie. Szczęściem wyjrzał sam gospodarz. Okazuje się, że poczciwina nie wiedziała w ogóle, jak nazywa się jej pracodawca. Zawsze posługiwała się jego imieniem.

Brasilia

Z Rio do Brasilii 24 godziny jazdy autobusem.

Ranek w Brasilii: słońce jak czerwony balon startuje nad stepem, ale to nie ono nasyca ziemię płomienną barwą. To jej kolor naturalny, niezależny od oświetlenia, przełamany delikatnie szarą trawą i popielatymi mizernymi krzaczkami. Pośrodku lekko pofałdowanej płaszczyzny zwijają się i wyprostowują zrobione na wyrost asfaltowe arterie, prowadzące do najnowocześniejszej stolicy świata.

Cokolwiek człowiek zbudowałby w tym pejzażu, wszystko zostanie unicestwione przez przestrzeń. Brasilię wypełnia przestrzeń; Brasilia nie wypełnia przestrzeni, w jakiej została zbudowana. *Horror vacui!* Przypomina się Norwid ze wstępu do „Zwolona":

„Tłum pustek, ciszy wrzawa samotniczej".

Brasilię zaludnia tłum pustek. Ogromna przestrzeń między pałacem Trzech Władz a dworcem autobusowym ma pozostać nie wypełniona żadnymi budowlami. To miasto zuchwale zaprzecza geografii i klimatowi, zaprzecza naturze. Domy stoją z daleka od siebie przeszklone na wylot, ulice są blisko półkilometrowej szerokości. W takich klimatach zawsze budowano wąsko i ciasno, by zdobyć jak najwięcej cienia. Ktoś ułożył kiedyś przewodnik po Rzymie opisujący jak chodzić po mieście przed i po południu, by nie opuszczać cienia. Oczywiście — po Brasilii nie ma się chodzić pieszo. Wierzę, że tak będzie w przyszłości. Stąd tyle miejsca na pojazdy, stąd to obezwładniające wrażenie pustki, która wyraźnie była zaplanowana. Ten *amor vacui* to pierwszy sygnał, że mamy tu do czynienia z manieryzmem, który, jakie wiele znaków na to wskazuje, zaczyna być jedną z dominujących cech sztuki współczesnej. Nic w tym zresztą dziwnego: zawsze towarzyszył epokom ciemnym i skomplikowanym, kulturom przerażonym.

Zjawienie się jego charakteryzuje cały szereg dziedzin sztuki. Weźmy na przykład rzeźbę. Warto może przypomnieć, co jeden z wybitnych krytyków szwajcarskich, Jacques Monnier, pisał o Giacomettim, którego ranga, jak może nigdy dotychczas, określona została przez ostatnie Biennale weneckie: „Próżnia wydaje się być surowcem dla Giacomettiego, który dociska rzeźbę do ostatecznej

granicy, doprowadza ją do zaprzeczenia samej sobie, do samounicestwienia. Cóż pozostaje z człowieka? Istota na pograniczu nicości. Ta rzeźba utworzona z pustki graniczy z absurdem. Czy to nie rozpacz była materiałem, z której ją zrobiono?"

Temat pustki w plastyce współczesnej zanotowany przez René Huyghe'a, który widzi jego początek w motywie pustyni występującym u surrealistów (Tanguy, Dali) a rozwinięcie w sztuce „neo-humanistów" (Gruber) czy realizmie amerykańskim typu Wyetha, jest mam wrażenie, symptomem manieryzmu.

A architektura? Te obowiązkowe dziś *pilotis* Corbusiera, żelbetowe patyczki, na których leżą ogromne bryły wieżowców — czyż to nie najwyraźniejszy przejaw manieryzmu, stylu, którego budownictwo cechuje „triumf ciężaru nad podporą"?

Wracając do urbanistyki: Brasilia jako całość nacechowana jest manieryzmem (zaznaczam, żeby uniknąć wszelkich nieporozumień, że terminu tego nie używam w najmniejszym bodaj odcieniu pejoratywnym, lecz wyłącznie jako określenie stylistyczne). Tylko manieryzm, ten *cool, complicated and sophisticated style*, jak go nazywa Hauser, może określić to miasto sztuczne, wymyślone, wyliczone z odległości, konceptualne.

Planowanie? Proszę bardzo: dzielnica kościołów. Metodyści, żydzi i katolicy, jedni obok drugich. Prasę i wodociągi trafnie połączono i symptomatycznie umieszczono w ogonie samolotu, jaki wyznacza plan miasta. Z tym ogonem to wcale niegłupie, wręcz apokaliptyczne: „A w ogonie dana jest im moc szkodzenia ludziom". Oczywiście nie mam na myśli wodociągów.

Poznani urzędnicy i wyżsi funkcjonariusze (n. b. nie urzęduje tu żaden minister, a tylko dyrektorzy departamentów) chwalą sobie lepsze niż w Rio warunki mieszkaniowe, ale i oni przyznają, że nie ma gdzie pójść, że są tylko dwa czy trzy kina. Potrzeby spaceru jakoś nikt nie odczuwa, na szczęście. Sztuczne jezioro z umęczonymi palmami ma złą opinię: mówi się, że żyją w nim mikroorganizmy atakujące wątrobę.

Nie, raczej nie chciałbym tutaj mieszkać, z innych co prawda względów niż miedzianoskóry i złotowłosy chłopaczek, który wracał z Rio, gdzie odwiedzał swoją dziewczynę:

— Nudno tu, wieczorem nie ma gdzie pójść. Wszyscy pracują a wieczorem są pomęczeni i śpią. Tylko w sobotę można jakąś dziewczynę przygadać i pójść potańczyć.

Susza. Przez dziewięć miesięcy nie pada deszcz. Kiedy wsiadam do autobusu, który za 24 godziny wypluje mię w Sao Paolo, zauważam na wieczornym niebie nikły obłoczek. R., który mię odprowadza mówi:

— Oho, chmurzy się, za miesiąc będziemy mieli deszcz.

Sao Paolo

Wystawa Kulisiewicza i festiwal filmów polskich. Niewiasta sprzedająca bilety we wspaniałym nowoczesnym gmachu, gdzie odbywają się Biennale sztuki nowoczesnej, zachwala niektóre z filmów gorąco. Dobrze jej i wszystkim cudzoziemcom, skoro nie rozumieją — i co za tym idzie, nie reagują na sposób mówienia dialogów. Ach, te dialogi w filmach polskich, deklamowane ortoepicznie wedle wszelkich reguł teatralnej dykcji. Toż to koncert dla ucha spragnionego mowy ojczystej. Toczą się niczym perełki — bez względu na to, czy aktor w tej chwili kona czy pije kawę — krągłe zdania jakby czytane z kajetu przez pensjonarkę; wygłasza się „kwestie". To pewnie ci sami panowie ze skrzydełkami, polemizujący z Kisielem, każący piosenkarkom chodzić do konserwatorium, unoszą się nad tym *wohltemperiertes Klavier,* nad tym tuptającym grzecznie wojskiem afektów zarekrutowanych. Dialogi zmarnowały mi „Popiół i diament", upupiły jeden z najmocniejszych filmów polskich. A niech to...

Z Sao Paolo całą noc jazda autobusem do Belo Horizonte, stolicy stanu Minas Gerais.

Egzotyka, wszędzie męcząca egzotyka. Początkowo nie mogłem się przyzwyczaić do Włoch, a cóż dopiero tutaj, w tym szaleństwie form i kolorów. Ziemia barwy szafranu z jadowitym odcieniem siarki, różowa, czerwona, fioletowa! Przyroda przesadna w każdym kierunku: jak las, to z palmami sięgającymi nieba, zarośnięty pnączami, że nie można wejść ani na krok — taka puszcza zaczyna się już na ostatnim przystanku tramwajowym w Rio de Janeiro —, gdy step, to można oszaleć z wrażenia pustki i osamotnienia.

Biedne wsie i miasteczka widziane w dzień i w nocy. Sklepiki, w których nie ma prawie nic, oświecone lampką oliwną czy naftową. Gwiazdy olbrzymie i tak niskie, że jadąc autobusem widzi się je na wysokości okna, jak w samolocie. Cierpliwość nadludzka tych ludzi. Na jakimś postoju, w deszczu, który nie pada, a wisi w powietrzu, widzę człowieka rozebranego do pasa, lśniącego od wody, jednostajnym, niezmiennym ruchem spulchniającego motyką ziemię, obojętnego na wszystko.

*

Ouro Prêto i Mariana, barokowe i rokokowe cuda w toskańskim krajobrazie. Czy też zaprzeczenie przyrodzie, jak Brasilia? W pewnym sensie napewno tak, ale zaprzeczenie będące warunkiem każdej sztuki i każdego działania człowieka, który naturze przeciwstawia się i ją ubezwładnia, „czyni sobie poddaną".

O sztuko, ojczyzno ludzi! Każde muzeum jest twoją ambasadą, w której można choć przez chwilę poczuć się u siebie. A tu nie muzeum, a całe miasta, jednorodne, powstałe jakby od jednego ruchu ręki w XVII i XVIII wieku, dzięki odkryciu złota.

— Dwieście kilogramów złota poszło na wyzłocenie tego kościoła — mówi Eduardo, który z pacjenta u dentysty, pełniącego także obowiązki vice-konsula włoskiego, zamienił się w mojego *cicerone*. Jak można sprzeciwić się prośbie człowieka władającego kleszczami i wiertarką? Więc Eduardo z niewiarygodną blond czupryną, w stroju texańskiego cowboya, chodzi ze mną w górę i w dół barokowymi uliczkami, od kościoła do kościoła, od fontanny do fontanny, bo ma dużo czasu: liceum strajkuje przeciwko przeniesieniu lubianego dyrektora.

Jesteśmy w kościele *Matriz de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Prêto*. Złoto pokrywa rzeźbę, wijącą się po ścianach i suficie. Ale już *Matriz de Nossa Senhora da Conceiçao de Antônio Dias*, którą zaczęto budować o trzy lata wcześniej, w roku 1727, ale nie ukończono w rekordowym terminie sześciu lat, a dopiero w drugiej połowie stulecia, jest świadectwem końca świetnej koniunktury *Minas Gerais:* złoto się wyczerpało. Część ołtarzy pozostała do dziś niewyzłocona. Przed jednym z nich, Matki Boskiej Dobrej Śmierci, spoczywają szczątki największego rzeźbiarza Brazylii, Aleijadinho. To on wyrzeźbił cudowną fasadę kościoła *Sao Francesco de Assis*, to on zapełnił swoimi dziełami Minas Gerais: *Sabará, Mariana, Sao Joao del-Rei, Cachoeira do Campo*, a przede wszystkim *Congonhas* z dwunastoma wielkimi rzeźbami proroków i Drogą Krzyżową — głoszą chwałę trędowatego mulata, syna portugalskiego architekta i murzynki.

Żył w latach 1730—1814. Nie wiadomo zresztą dokładnie, czy był trędowaty. Dość, że wskutek choroby stracił wszystkie palce i w szarym „kamieniu mydlanym", jaki zdobi wszystkie zabytki tej okolicy, rzeźbił dłutem przywiązanym do kikuta ręki.

W całej historii sztuki niewiele jest tak przejmujących ilustracji faktu, że kalectwo, choroba, a nawet rozkład są w stanie tworzyć dzieła pełne siły i zdrowia.

1 września

Po południu odlot z Rio. W Recife ląduje się już wieczorem. Samolot kładzie się w głęboki wiraż i pociemniałe od blasku wieczornego nieba skrzydło pochyla się nad ziemią jak miecz archanioła.

Ostatnie minuty w Południowej Ameryce. Już nas wyprowadzono do samolotu. Przepuszczam wszystkich i pilnie rozglądam się po niebie. Ktoś odgadując, czego szukam, pokazuje mi Krzyż Południa,

który schował się za ster wysokości, bardzo nisko nad horyzontem.

Przypomniał mi się jeden z pierwszych wieczorów w Montevideo, gdzie było tyle kłopotu z szukaniem tej konstelacji i gdzie Fernando grał na gitarze i śpiewał kolędę *Tristeza de Navidad* — „Smutek Bożego Narodzenia". Było to w Urugwaju, piosenka była argentyńska, a sam Fernando Brazylijczykiem. Była w niej mowa o Dzieciątku, „które chciało urodzić się nagie jak woda" i na które „dobrotliwe oczy wołu patrzą jak na kwiat". Pasterz góral przynosi mu w prezencie wianek z *amancay*, kwiatów rosnących w Patagonii, wyglądających jak złote płomyki, „grzechotkę samotności" i swoją piosenkę, którą chciałby mu śpiewać cichutko jak kos, patrząc na jego szczęśliwy sen:

Tu sueño feliz porque al despertar
Ya comenzaras a llevar la cruz

„A gdy się obudzisz, zaczniesz dźwigać krzyż" — i tu powraca refren:

He visto brillar en la Cruz del Sur
Gotas de rocio.
Lloran tambien tu muerte Senor,
Las estrellas que alumbran por tu amor.

„Widziałem, jak błyszczały w Krzyżu Południa krople rosy — mówi piosenka — I one płaczą nad Twoją śmiercią, Panie, te gwiazdy co świecą za przyczyną Twojej miłości".

Pomyślałem, że w dawnym herbie Brazylii znajdowało się pięć ran Chrystusa i że to zafascynowało Norwida.

Krzyż Południa. Co noc błyszczy ta konstelacja nad kontynentem naznaczonym Pasją. To łacińskie słowo oznacza zarówno namiętność jak i mękę.

Paryż, 2 września

Tylko za pierwszym razem wracałem do Europy z ogromnym uniesieniem, którego dziś nie jestem w stanie pojąć. Zobaczyłem ją wtedy znienacka, gdy wysmukła *Caravelle* zupełnie nisko przelatywała nad Rzymem, bezgłośnie schodząc do lądowania. Był wieczór. Miasto leżało w dole śniade i złote od blasku, promieniując ciepłem idącym od wygrzanych w jesiennym słońcu kamieni.

Roma — *amor*. Czułem na sobie oddech tej miłości, która nad morzem śródziemnym wiąże ze sobą ludzi i kamienie, historię i teraźniejszość, chrześcijaństwo i pogańską, nieprzytomną radość życia. Zrozumiałem Tommaso, który zostawił w Ameryce całą rodzinę i przyjechał do dziadków do Rzymu: takiego Miasta nie można opuścić.

Oto San Giovanni in Laterano, *omnium ecclesiarum urbis et orbis mater et caput,* oto obrzeżony blaskiem ciemny krater Colosseum... Byłem gotów ucałować tę ziemię. Nie przypuszczałem, że pomimo całej zaznanej tu goryczy, tak będę kochał to Miasto. Poczułem się w ojczyźnie. Była to sprawa nie tyle fizycznej co duchowej bliskości Polski, którą nad morzem śródziemnym odczuwa się bardziej niż gdzie indziej. Ma rację Parandowski, gdy mówi, że Polska jest krajem śródziemnomorskim.

Tam, skąd wracałem, spotkałem wielu ludzi tęskniących za Europą. Za nich wszystkich mówił Poeta:

„Miłości gorzka, niepocieszona,
Matko nasza, Europo,
Po starych biegnę kamieniach,
Po śladach zatartych, wspomnieniach,
Za twą odciśniętą stopą.

Powtarzam twoje imiona
I ogarnia mię podziw i strach,
Że ponad ludzką małość zuchwałą
Coś podobnego z twej garści powstało
Jak Szekspir i Bach.

Uśmiecha się w Salamance
Fronton złoto-różowy,
Śmieje się z muszli weneckiej
Sekret uwodzicielski
Twojej twarzy i głowy..."

Tak czułem wtedy. A teraz nic. Żadnego wzruszenia. Czyżby dlatego, że moje oczarowanie Europą zobaczyłem w krzywym lustrze Ameryki Południowej? Pomimo wszelkich deklaracji o konieczności własnej drogi, pomimo odżegnywania się od europejskiej magii, jakżeż oni, południowoamerykańscy intelektualiści, wpatrzeni są w Europę. To nie jest zwykła orientacja, to jest urzeczenie. Najżarliwej pragnie świętości tylko wielki grzesznik. Najsilniej lgną do Europy tylko narody niedoeuropejskie: warunkiem fascynacji jest być dość daleko od przedmiotu uwielbienia.

O matko Europo, ależ mi się wydałaś szara i nieciekawa w to wrześniowe, paryskie popołudnie. Aż przypomniało mi się wszystko, co o Tobie od pewnego czasu się mówi: „Stara pijaczka i wariatka" pisał o Tobie Norwid; *Mamma marcia,* zepsutą, rozkładającą się matką nazwał zza grobu Malaparte, tworząc nową, straszliwą twą personifikację w trupie ciężarnej kobiety spod Monte Cassino, rodzącej po śmierci.

Byłaś żarłoczna. Wessałaś w siebie wszystko, co na świecie tworzono, potrafiłaś nawet zaanektować chrześcijaństwo, które przez 20 wieków eksportowałaś z nalepką *Made in Europe*. Kazałaś się portretować jako królowa świata. Wedle *Ikonologii* Ripy ciebie jedną spośród wszystkich części świata należało przedstawiać w koronie, trzymającą w ręce okrągłą świątynię, z koniem bitewnym i bronią, rogami obfitości, z tiarą, koroną i berłem, z symbolami sztuk i nauk u stóp. Nie zapomniałaś niczego, nie pominęłaś żadnego z uwodzicielskich sekretów. Wyrzekłaś się tylko tego, czegoś już absolutnie utrzymać nie mogła: kolonii, władztwa nad światem. Dziś inni decydują o twoich losach, choć nie chcesz się do tego przyznać, ani z tym pogodzić. Ciągle jeszcze nie rezygnujesz, kokietując już tylko znużeniem albo szarym blaskiem apokaliptycznego lęku. W tym ostatnim jest zresztą sporo szczerości: w tobie wylęgło się i dojrzało wszystko, co pożera świat.

Może zresztą nie byłaś niczym więcej, niż mit. Czy naprawdę istniałaś kiedykolwiek, choćby w tak reklamowanym dla swego uniwersalizmu średniowieczu? Czy byłaś czymś więcej niż emfatyczne pojęcie? Czy istniałaś na ziemi, czy tylko w sztuce i książkach?

Tereso Desqueyroux, stara niepokojąca kobieto, nadaremnie heroicznym gestem odgarniasz włosy ze swego brzydkiego czoła. Choćbyś chciała, nic nie jest w stanie unicestwić fascynacji, jaką wywierasz na swoich młodych kochanków. Nie bój się, nie zbuntują się. Nie bój się, nikt nie odbierze ci królestwa i nie da go tym wszystkim niedoeuropejskim narodom Nowego Światu, dla których byłaś wielkim symbolem, sumą aspiracji i tęsknot.

Boul' Mich, godzina siedemnasta. Setki Murzynów, Amerykanów, Arabów. Niesposób się przecisnąć, nie ma mowy o wolnym stoliku, choć Paryżanie są jeszcze na wakacjach.

Janusz St. Pasierb

THOMAS MERTON

AUTOBIOGRAFIA

VII. MAGNETYCZNA PÓŁNOC

1

Wykłady uniwersyteckie znów się rozpoczęły. Miłe wiatry jesienne igrały w żółkniejących liściach topól rosnących przed sypialniami kolegiów, a mnóstwo młodych ludzi wychodziło z kolei podziemnej i spacerowało szybkim i poważnym krokiem po obszarze uniwersytetu z małymi błękitnymi spisami wykładów pod pachą i z sercem gorejącym pragnieniem kupowania książek. Ale tym razem, w okresie powszechnych nowych poczynań i ja miałem przed sobą rozpoczęcie nowego życia.

Rok temu powstało we mnie przeświadczenie, że Dan Walsh będzie tym człowiekiem, który najlepiej może mi doradzić, jak i gdzie mam zostać księdzem. Doszedłem do tego przekonania, jeszcze zanim go osobiście poznałem i zanim zacząłem słuchać jego szczęśliwych i pomysłowych wykładów o św. Tomaszu. Pewnego wrześniowego dnia 1939 roku, to przeświadczenie miało wydać swój owoc.

Dana nie było tego dnia na terenie Columbii. Poszedłem więc do jednej z budek telefonicznych w Livingston Hall i zadzwoniłem do niego.

Miał bogatych przyjaciół i tego wieczoru był zaproszony na obiad do ludzi mieszkających na Park Avenue, chociaż z pewnością on ze swą wielką prostotą nie miał w sobie nic z snobistycznej atmosfery tej dzielnicy. Ułożyliśmy się jednak, że się spotkamy na mieście i około dziesiątej wieczorem stałem w sieni jednego z tych wielkich, błyszczących i dusznych apartamentów czekając aż zjedzie na dół i wyłoni się z windy.

Zaledwie wydostaliśmy się w chłodną noc, Dan zwrócił się do mnie: — Wie pan, gdy po raz pierwszy pana spotkałem, pomyślałem sobie, że pan ma powołanie do stanu duchownego.

Byłem zdziwiony i zawstydzony. Czy rzeczywiście robiłem takie wrażenie? Zważywszy, co wiedziałem o sobie, miałem poczucie, że jestem grobem pobielanym. Byłoby to może dla mnie bardziej uspokajające, gdyby okazał zdziwienie.

Nie był jednak wcale zdziwiony — był bardzo rad. Mówił też chętnie i o moim powołaniu i o kapłaństwie i o zakonach. Były to sprawy, którym poświęcił wiele myśli i na ogół sądzę, że mój wybór doradcy był tu bardzo szczęśliwy. Było to dobre natchnienie i w rzeczywistości miało się okazać jeszcze lepsze niż sobie z początku wyobrażałem.

Najspokojniejszym miejscem, jakie mogliśmy znaleźć w tej okolicy, był bar dla mężczyzn u Biltmore'a, duży pokój pełen wygodnych foteli, zaciszny, wyłożony boazerią i na wpół pusty. Zasiedliśmy w jednym z jego najdalszych zakątków i to tam, gdzie dwóch było zgromadzonych w Imię Jego i w Jego miłości, Chrystus nadał mojemu powołaniu pierwszy określony kształt i kierunek.

Stało się to bardzo prosto. Rozmawialiśmy o różnych zakonach i Dan podsunął kilka nazwisk księży, których się mogłem poradzić, a wreszcie dał mi do jednego z nich list polecający.

Czytałem coś nie coś tu i tam o jezuitach, o franciszkanach, o dominikanach i o benedyktynach wertując Encyklopedię Katolicką w bibliotece podręcznej w South Hall i buszując po półkach księgarskich. Zajrzałem do reguły św. Benedykta i nie wyniosłem wiele korzyści z tej przygodnej znajomości — wszystko, co z niej zapamiętałem, to pewne rozdrażnienie świętego z powodu tego, że mnisi jego czasów nie dali się przekonać do obchodzenia się bez wina. Zajrzałem też do francuskiej książki o dominikanach i w niej znalazłem informację, która mnie odstręczyła. Pisano tam, że mnisi śpią wszyscy razem w jednej wspólnej sypialni, pomyślałem więc: Któż by chciał spać razem we wspólnej sypialni? W myśli rysował mi się obraz tego długiego, zimnego, zielonego pokoju na górze w francuskim liceum, z rzędami i rzędami żelaznych łóżek i mnóstwem chudych postaci w koszulach nocnych.

Wspomniałem Danowi Walshowi o jezuitach, ale odpowiedział mi, że nie zna nikogo należącego do tego zakonu, a dla mnie już sam fakt, że nie zdawał się mieć do niego żadnego stosunku, czy to pozytywnego czy też negatywnego, wystarczał, by odsunąć na bok to słabe zresztą i nieokreślone upodobanie, jakie mogłem żywić do jezuitów. Zwróciłem się z początku instynktownie w tę stronę, bo czytałem życie Gerarda Manley Hopkinsa i studiowałem jego poezje — nigdy jednak nie miałem rzeczywistego pociągu do tego rodzaju życia. Było ono nastawione na najwyższe napięcie intensywnej działalności i rutyny militarnej, które nie odpowiadały moim wewnętrznym potrzebom. Wątpię, czy byliby mnie zatrzy-

mali w swoim nowicjacie, ale nawet gdyby się tak stało, sądzę, że uważaliby mnie zawsze za mocno nieudanego jezuitę. Konieczna mi była samotność, żeby się móc rozrosnąć wszerz i wgłąb i uprościć się w obliczu Boga mniej więcej tak, jak roślina prostuje swoje liście w świetle słońca. To znaczy, że potrzeba mi było reguły skierowanej prawie wyłącznie do oderwania mnie od świata i do zjednoczenia mnie z Bogiem, a nie reguły uzbrajającej mnie do walki w świecie za sprawę Boga. Nie miałem jednak dojść w jednym dniu do tego przeświadczenia.

Dan wspominał o benedyktynach. Samo w sobie byłoby mnie pociągało takie powołanie: życie liturgiczne w wielkim opactwie na łonie przyrody. Ale w praktyce mogło to też oznaczać przygwożdżenie mnie na resztę życia do pulpitu w jakiejś luksusowej szkole przygotowawczej w New Hampshire — albo jeszcze gorzej, zostanie proboszczem luźno złączonym z taką szkołą i żyjącym w mniej lub więcej stałym oddzieleniu od tego klasztornego i liturgicznego ośrodka, który mnie początkowo przyciągnął.

— Co pan myśli o franciszkanach? — zapytał Dan.

Gdy tylko wspomniałem o zakładzie św. Bonawentury, okazało się, że Dan ma tam wielu przyjaciół i zna doskonale ten klasztor — w istocie tego lata odznaczyli go tam jakimś honorowym dyplomem. Tak, — przyznałem — podobali mi się franciszkanie. Życie ich było bardzo proste i wolne od formalizmu, a atmosfera u św. Bonawentury przyjemna, pełna pokoju i radości. Co mnie do nich jeszcze pociągało, to pewna wolność od duchowego przymusu, od systemów i rutyny. Sądzę, że mimo odejścia od pierwotnej reguły św. Franciszka, jego duch i jego natchnienie stanowią jeszcze fundament franciszkańskiego życia. A jest to natchnienie zakorzenione w radości, bo jest kierowane przez roztropność i mądrość, które się objawiają tylko maluczkim — radosną mądrość tych, którzy otrzymali łaskę i zdobyli się na szaleństwo odrzucenia wszystkiego jednym bezkompromisowym odruchem i pójścia w życie boso z prostą ufnością, że w razie zabrnięcia w kłopoty Bóg przyjdzie ich wybawić.

Zapewne, nie można tego ograniczać do franciszkanów — jest to rdzeń każdego powołania zakonnego, a jeżeli nim nie jest, powołanie nie jest wiele warte. Ale franciszkanie, a przynajmniej sw. Franciszek sprowadził to natchnienie do jego ostatecznych logicznych granic, a zarazem przepoił je rodzajem prostego, trzynastowiecznego liryzmu, który nadawał mu w moich oczach podwójny urok.

Trzeba jednak starannie rozróżnić ten liryzm od właściwej treści franciszkańskiego powołania, polegającej na zupełnym i bohaterskim ubóstwie — ubóstwie ciała i ducha, które dosłownie czyni

z zakonnika dziada-włóczęgę. Gdyż przecież przymiotnik „żebraczy", „żebrzący" jest tylko innym określeniem biedaka — włóczęgi i jeżeli franciszkanin nie może nim być w tym pełnym, całkowitym, mistycznym znaczeniu, jest zawsze do pewnego stopnia niezadowolony i nieszczęśliwy. Skoro tylko nabędzie mnóstwo przedmiotów dla swego użytku i wygody i stanie się ustabilizowanym, poważanym i duchowo osiadłym człowiekiem, będzie miał zapewne łatwe i przyjemne życie, ale w sercu będzie go zawsze gryźć nostalgia za tym bezkompromisowym ogołoceniem, które jedynie może mu dać radość, bo rzuca go szaleńczo w ramiona Boga.

Bez tego ubóstwa liryzm franciszkański brzmi pusto, sentymentalnie, i jak blacha fałszywie. Jego tony są kwaśne, a jego harmonie zawsze nieco wymuszone.

Boję się, że w owym czasie pociągał mnie raczej ten liryzm niż ubóstwo, ale w istocie nie myślę, abym był wtedy zdolny do ich rozróżnienia. Było za wcześnie na dostrzeżenie tej różnicy. Przypominam sobie jednak, że przyznawałem, iż jeśli chodzi o mnie, jedną z dobrych stron tej reguły jest jej stosunkowa łatwość.

Na ogół wszystkie reguły zakonne dosyć mnie przerażały, i ten nowy krok: wstąpienie do klasztoru, nie przedstawiał mi się zaraz jako coś, z czym się załatwię bez trudu. Przeciwnie, byłem pełen złych przeczuć co do postów, klauzury, długich modłów, wspólnego życia, zakonnego posłuszeństwa i ubóstwa — mnóstwo takich groźnych straszydeł tańczyło na progu mojej wyobraźni, gotowych wejść do wnętrza, o ile się zdecyduję je wpuścić. I gdybym to zrobił, wykazałyby mi niezawodnie, że oszaleję w klasztorze, że zdrowie moje nigdy tego nie wytrzyma i serce moje ustanie, że więc załamię się i w stanie całkowitego rozkładu będę musiał powrócić do świata jako beznadziejny moralny i fizyczny rozbitek.

Wszystko to opierało się oczywiście na przekonaniu, że mam liche zdrowie, w co jeszcze i wtedy wierzyłem. Może do pewnego stopnia było to i prawdą — sam nie wiem. Ale obawa takiego załamania się nie przeszkadzała mi wcale w ubiegłych latach nie kłaść się całymi nocami i wędrować po mieście w poszukiwaniu niezdrowych rozrywek. Mimo to, skoro tylko chodziło o jakąś wstrzemięźliwość w jedzeniu, obywanie się bez mięsa i zamknięcie się w murach klaszornych, natychmiast zaczynałem obawiać się śmierci.

Wkrótce miałem się przekonać, że gdy tylko zacząłem pościć, odmawiać sobie przyjemności i poświęcać czas modlitwie, rozmyślaniu i różnym ćwiczeniom należącym do życia zakonnego, przezwyciężyłem moje słabe zdrowie, stałem się rześki, silny i bardzo szczęśliwy.

Tego wieczoru byłem jednak przekonany, że mogę żyć jedynie według najłagodniejszej z reguł zakonnych.

I kiedy Dan zaczął mówić o tym zakonie, który budził w nim największy entuzjazm, mogłem dzielić jego podziw, ale nie pragnąłem wcale do niego wstępować. Był to zakon cystersów, Cystersów ścisłej Obserwancji. Samo ich miano przyprawiało mnie o dreszcze, równie jak i powszechniejsza ich nazwa: trapiści.

Kiedyś, sześć lat temu — a wydawało mi się to jeszcze dużo dawniej — gdy tylko spojrzałem na mury klasztoru trapistów pod Rzymem w Tre Fontane, myśl zostania trapistą powstała w moim młodzieńczym umyśle; ale gdyby miała być czymś więcej niż czystą grą wyobraźni, nie byłaby mi się chyba wcale zrodziła w głowie. Teraz, kiedy poważnie i doraźnie zastanawiałem się nad wstąpieniem do klasztoru, na samą myśl o trapistach niemal trząsłem się jak galareta.

— Zeszłego lata — powiedział Dan — odprawiłem rekolekcje w klasztorze trapistów w stanie Kentucky. Jest to klasztor pod wezwaniem Matki Bożej z Gethsemani. Czy pan słyszał o nim?

Zaczął mi dalej opowiadać o tym klasztorze — jak zajechał w odwiedziny do przyjaciół, którzy go potem tam zawieźli. Oni również byli tam po raz pierwszy. Chociaż mieszkali stale w Kentucky ledwo wiedzieli o istnieniu trapistów. Jego gospodyni była bardzo urażona ostrzeżeniem, zabraniającym kobietom wchodzenia za klauzurę pod groźbą ekskomuniki, i patrzała z przerażeniem jak ciężka brama zamyka się za nim, wchłaniając go w ten straszny i milczący budynek.

Z miejsca, gdzie siedzę i piszę w tej chwili, patrzę przez okno na cichy ogródek dla gości klasztornych, na stojące tam cztery drzewa bananowe i wielkie, czerwone i żółte kwiaty otaczające posąg Matki Bożej. Dostrzegam drzwi, przez które wszedł Dan, przez które i ja kiedyś tu przybyłem. Za budką furtiana widać niskie, zielone wzgórze, na którym tego lata rosła pszenica. Z za murów dochodzi mnie warkot dieslowskiego traktora — nie wiem jednak, pod co tam orzą.

Dan przebywał tydzień w klasztorze trapistów. Opowiedział mi o życiu tych mnichów i o ich milczeniu. Mówił, że nigdy nie rozmawiają z sobą, i wyniosłem wrażenie, że w ogóle nigdy i do nikogo nie wolno im mówić.

— Czyż nie przystępują nawet do spowiedzi? — zapytałem.

— Ależ owszem — naturalnie. Mogą też mówić z opatem. Kierownik rekolekcji rozmawiał także z gośćmi. Był to ojciec James. Uważał, iż to bardzo dobrze, że mnisi zachowują takie milczenie. — Z tą różnorodnością ludzi, jaką tam mają, łatwiej im w ten sposób żyć razem: prawnicy, farmerzy, żołnierze i studenci

wszyscy razem mieszkają, wszędzie razem chodzą i wszystko razem robią. Razem stoją w chórze i razem wychodzą do pracy, a czytając i ucząc się siedzą także razem. Bardzo szczęśliwie, że nie mogą mówić do siebie.

— A więc jednak śpiewają w chórze?

Oczywiście — śpiewają modlitwy kanoniczne i mszę św. konwentualną. Przebywają w chórze po kilka godzin dziennie.

Sprawiło mi to ulgę, że ci mnisi idą na chór i ćwiczą swoje struny głosowe. Bałem się, że zawiędną zupełnie w takim ciągłym milczeniu.

— Pracują także w polu — mówił Dan. — Mają sami zarabiać na swoje utrzymanie uprawą ziemi i hodowlą inwentarza. Wytwarzają sami prawie wszystko, co jedzą, pieką własny chleb i robią własne obuwie...

— Przypuszczam, że zachowują ścisłe posty — rzekłem.

— O tak! poszczą przez więcej niż pół roku i nigdy nie jedzą mięsa ani ryb — chyba, że są chorzy. Nie jedzą nawet jaj. Żyją jarzynami, serem i tym podobnymi produktami. Kiedy tam byłem, podarowali mi jeden ze swoich serów i zabrałem go z sobą do domu moich przyjaciół. Po przyjeździe oddali go czarnemu służącemu mówiąc: „Czy wiesz co to jest? To jest ser mnichów". Nie mógł tego zrozumieć, patrzał przez chwilę na ten ser — wreszcie zaświtała mu jakaś myśl. Podniósł wzrok i błysnąwszy szerokim uśmiechem rzekł: „O, wiem już, co chcecie powiedzieć! Mnisi, to coś jak kozy".

Myślałem nadal o tych postach. Takie życie zapierało dech w piersiach, ale mnie wcale nie pociągało. Wydawało mi się zimne i straszne. Klasztor ten istniał teraz w mojej wyobraźni jako wielkie szare więzienie o zakratowanych oknach, pełne ponurych i wychudłych postaci z nasuniętymi na twarze kapturami.

— Są zupełnie zdrowi — powiedział Dan. — Rośli, silni ludzie. Niektórzy z nich są prawie olbrzymami.

(Po przybyciu do tego klasztoru starałem się wynaleźć tych „olbrzymów" Dana. Jeden czy dwóch mogliby może sprawiać takie wrażenie. Co do reszty myślę jednak, że Dan widział ich tylko w mroku — a może i jego niewielki wzrost tłumaczy taką opinię).

Zamilkłem. Serce przepełniła mi mieszanina zachwytu i depresji, zachwytu na myśl o wielkoduszności takiego życia i depresji, ponieważ wydawało się ono takim jaskrawym, okrutnym i przesadnym zaprzeczeniem wszystkich praw natury.

— Jak pan sądzi, czy odpowiadałby panu taki rodzaj życia? — zapytał Dan.

— O nie! — odpowiedziałem. — Nie ma o tym mowy. To nie dla mnie! Nigdy bym go nie wytrzymał. Zabiłby mnie w ciągu

tygodnia. Poza tym konieczne mi jest mięso. Nie mógłbym się bez niego obejść. Potrzebuję go dla zdrowia.

— To dobrze — rzekł Dan — dobrze, że pan tak dokładnie zna siebie.

Przez chwilę zdawało mi się, że mówi to z pewną ironią, ale nie było ani cienia drwiny w jego głosie i nigdy jej u niego nie zauważyłem. Był za dobry, za życzliwy i za prosty na ironizowanie. Myślał, że wiem naprawdę o czym mówię i uwierzył mi na słowo. W wyniku tego wieczoru zdecydowałem się więc na zgłoszenie się do franciszkanów. Obaj zgodziliśmy się, że to będzie chyba najlepsze dla mnie.

Dał mi list polecający do swego przyjaciela, ojca Edmunda, do klasztoru św. Franciszka z Asyżu na 31-ej Ulicy.

2

Franciszkański klasztor w New Yorku, na 31-ej Ulicy jest szarym, niezbyt pociągającym budynkiem, wtłoczonym między wielkie gmachy i zamieszkałym przez niezmiernie zajętych księży. Jednym z najbardziej zapracowanych był ojciec Edmund, przyjaciel Dana Walsha; a jednak nie przeszkadzało mu to rozmawiać ze mną właściwie o każdej porze, kiedy tylko przyszedłem do niego. Był to wysoki, uprzejmy ksiądz, pełen franciszkańskiej pogody, życzliwy, zahartowany ciężką pracą, a jednak nie stwardniały, bo jego kapłaństwo, które zbliżało go wciąż do Chrystusa i do dusz ludzkich, dostatecznie wpływało na jego ułagodzenie i uczłowieczenie.

Od pierwszej chwili spotkania z nim poczułem, że w ojcu Edmundzie mam dobrego przyjaciela. Wypytywał mnie o moje powołanie, dowiadywał się, ile czasu upłynęło od mojego chrztu, co mnie pociągało do franciszkanów i co robiłem w Columbii. Po chwili rozmowy zaczął mnie zachęcać do zostania zakonnikiem.

— Nie widzę powodu — rzekł do mnie — dlaczego by pan nie miał złożyć podania o przyjęcie do nowicjatu w sierpniu przyszłego roku.

W sierpniu przyszłego roku! To była odległa data. Teraz, gdy się już raz zdecydowałem, pilno mi było rozpocząć to nowe życie. Niemniej, nie spodziewałem się przecież, że mnie natychmiast zechcą przyjąć do jakiegokolwiek zakonu. Spytałem jednak:

— Ojcze, czy byłaby jakaś możliwość wstąpienia wcześniej?

— Przyjmujemy do nowicjatu wszystkich postulantów razem, całą grupę — brzmiała odpowiedź. — Zaczynają nauki w Paterson

w sierpniu i potem już przechodzą wszystko wspólnie aż do wyświęcenia. Jest to jedyny sposób umożliwiający nam ich wyrobienie. Gdyby pan wstąpił w innym okresie, wypadłby pan z tego terminarza. Czy pan studiował nieco filozofię?

Powiedziałem mu o wykładach Dana Walsha i zastanowił się przez chwilę.

— Może byłaby jakaś możliwość, żeby pan zaczął nowicjat w lutym — rzekł, ale ton jego słów nie budził wielkich nadziei. Miał na myśli z pewnością, że mógłbym przeskoczyć te pół roku filozofii i dogonić innych w domu studiów w Górnym Stanie, gdzie mieli zostać wysłani po roku nowicjatu.

— Czy pan mieszka z rodzicami? — zapytał.

Powiedziałem mu, że oboje dawno umarli i nie mam już żadnej rodziny prócz wuja i brata.

— Czy brat pana jest także katolikiem?

— Nie, proszę ojca.

— Gdzież on jest? Co robi?

— Jest na uniwersytecie Cornell. Ma go ukończyć w przyszłym czerwcu.

— Tak — powiedział ojciec Edmund — a co z panem? Czy pan ma za co żyć? Nie umiera pan przynajmniej z głodu?

— Och, nie, proszę ojca — ja sobie poradzę. Mam możliwość dostania posady na ten rok jako lektor języka i literatury angielskiej na kursie dla eksternistów w Columbii, a poza tym dostałem zasiłek, aby móc przygotować się do doktoratu.

— Niech pan weźmie tę posadę — powiedział franciszkanin — bardzo dobrze to panu zrobi. I niech pan dalej przygotowuje się do doktoratu. Niech pan nie opuszcza swojej pracy i ponadto postudiuje jeszcze trochę filozofii. Nauka panu nie zaszkodzi. I tak, jeżeli pan wstąpi do naszego zakonu, prawdopodobnie skończy pan na uczeniu u nas u św. Bonawentury albo w Sienie. Pan by to lubił?

— Och, z pewnością — odpowiedziałem zgodnie z prawdą.

Zszedłem ze stopni klasztoru na hałaśliwą ulicę z sercem przepełnionym szczęściem i pokojem.

Jakież przeobrażenie zaszło w moim życiu! Teraz wreszcie Bóg stał się centrum mojego istnienia. Trzeba było jednak aż tej decyzji, żeby takiej przemiany dokonać. Widać w moim wypadku musiało tak być.

Formalnie nadal nie miałem duchowego kierownika, ale przystępowałem teraz często do spowiedzi, zwłaszcza w kościele św. Franciszka, gdzie zakonnicy byli bardziej skłonni do udzielania mi rad niż poprzednio świeccy księża. Tam w jednym z konfesjonałów tego kościoła jakiś dobry ksiądz polecił mi z naciskiem:

— Przystępuj do Komunii św., ale codziennie, koniecznie codziennie.

W tym czasie robiłem to już codziennie, ale te słowa zachęciły mnie i umocniły, a nacisk na nich położony sprawił mi radość. I prawdziwie była ona słuszna, bo właśnie te codzienne komunie prawie widzialnie, z dnia na dzień, przeistaczały moje życie.

Nie uświadamiałem sobie tego jeszcze w te piękne poranki — zaledwie zdawałem sobie sprawę, że jestem taki szczęśliwy. Trzeba było kogoś innego, żeby zwrócić mi na to uwagę.

Pewnego ranka szedłem w dół Seventh Avenue — musiało to być w grudniu lub styczniu. Wyszedłem właśnie z kościółka Matki Bożej z Guadalupy po komunii św. i miałem zamiar zjeść śniadanie w jadłodajni „na kółkach" koło Loew's Sheridan Theater. Nie wiem o czym myślałem, ale idąc natknąłem się wprost na Marka, który zmierzał do kolei podziemnej mającej go zawieźć do Columbii na poranne wykłady.

— Dokąd idziesz? — zapytał. To pytanie zdziwiło mnie, ponieważ nie było racji dowiadywać się o to specjalnie, i wszystko co mogłem odpowiedzieć to: „Na śniadanie".

Później jednak Marek wspomniał to spotkanie i rzekł:

— Co się stało, że wtedy na ulicy wyglądałeś taki szczęśliwy?

A więc to uderzyło go wówczas we mnie i dlatego zapytał mnie dokąd idę. Ale nie z celu mojej wędrówki wypływało to szczęście, tylko z miejsca, z którego wyszedłem. Jak już wspomniałem, ta uwaga mnie jednak zadziwiła, bo naprawdę nie zdawałem sobie dotychczas sprawy, że jestem szczęśliwy, chociaż nim rzeczywiście byłem.

Teraz każdy mój dzień rozpoczynał się od mszy i komunii św. albo w kościele Matki Bożej z Guadalupy, albo u św. Franciszka z Asyżu.

Potem wracałem na Perry Street i zabierałem się do pracy próbując przerabiać moją powieść, którą mi oddał uprzejmie jeden z tych wysokich, szczupłych, zażenowanych młodych ludzi w rogowych okularach urzędujących zwykle w biurach wydawców. Spytał mnie czy próbowałem pisać w nowym eksperymentalnym stylu, po czym uciekł za swoje biurko, jak gdybym miał wyciągnąć na niego nóż za jego zuchwałość.

Około południa wychodziłem przegryźć jakąś kanapkę w małym barze i przeczytać w gazecie o Rosjanach i Finach, albo o Francuzach siedzących w linii Maginota i wysyłających gdzieś w Lotaryngii patrol złożony z sześciu ludzi dla oddania trzech strzałów karabinowych do hipotetycznego Niemca.

Po południu musiałem zwykle jechać do Columbii, aby tam wysłuchać jakiegoś wykładu o literaturze angielskiej, po czym sze-

dłem do biblioteki i czytałem komentarz św. Tomasza z Akwinu do *Metafizyki* Arystotelesa, który zarezerwowany przeze mnie leżał stale na moim stoliku w czytelni dla doktorantów. Stało się to przedmiotem konsternacji kilku sióstr św. Józefa, które zajmowały sąsiednie stoliki i po jakimś czasie nieśmiało zaprzyjaźniły się ze mną dowiedziawszy się, że mam w lecie wstąpić do franciszkanów.

Około trzeciej po południu wychodziłem do Bożego Ciała, albo do jeszcze bliższego kościoła Matki Bożej z Lourdes i odprawiałem Drogę Krzyżową. Proste rozważania tego nabożeństwa były dla mnie jeszcze jednym — i cenniejszym niż mogłem wtedy przypuszczać — sposobem uczestniczenia w zasługach Męki Chrystusowej i odnawiania w sobie życia, które zapaliło się w rannej komunii św.

W tym okresie pójście do kościoła i obejście tych czternastu stacji z odmówieniem pewnych modlitw wymagało ode mnie pewnego wysiłku, bo nie miałem jeszcze wprawy w modlitwie. Droga Krzyżowa była więc dla mnie na razie większym utrudzeniem niż pociechą i stanowiła pewną ofiarę. I tak było z wszystkimi prawie moimi praktykami pobożnymi. Nie przychodziły mi łatwo ani spontanicznie i bardzo rzadko wywoływały czysto uczuciowe zadowolenie. Mimo to trud ich dopełnienia kończył się głębokim i umacniającym pokojem — pokojem, który się ledwie dawał odczuć, ale ciągle się pogłębiał i w miarę przygasania moich namiętności stawał się coraz bardziej rzeczywisty, coraz bardziej pewny, a w końcu już na dobre się we mnie ustalił.

W tym czasie także po raz pierwszy popróbowałem jakiegoś rodzaju modlitwy myślnej. Już przed kilku miesiącami kupiłem egzemplarz *Ćwiczeń duchownych* świętego Ignacego, który leżał nieużywany na półce — z jednym wyjątkiem. Bo gdy po powrocie z Oleanu odebrałem mieszkanie od żony Seymoura, której je odnająłem, znalazłem w nim zakreślenia ołówkiem na stronach mogących uchodzić za ponure i jezuickie. Jedna z nich mówiła o śmierci, a druga wzmiankowała o zapuszczaniu stor w oknach podczas rozmyślania.

Co do mnie, obawiałem się zawsze trochę tych *Ćwiczeń duchownych* z powodu nabytego niewiadomo skąd fałszywego przekonania, że jeśli się nie będziesz pilnował, pogrążą cię one po uszy w mistycyzm, zanim się nawet spostrzeżesz. Jak mogłem być pewny, że nie wzniosę się w powietrze, gdy tylko przymuszę umysł do pierwszego rozmyślania? Od tego czasu przekonałem się, że istnieje bardzo małe niebezpieczeństwo, abym miał kiedykolwiek fruwać po mieszkaniu przy modlitwie myślnej. Te *Ćwiczenia duchowne* są bardzo praktyczne i chodzące po ziemi — ich głównym celem

jest pomóc zapracowanym jezuitom do oderwania umysłu od zajęć i skierowanie go z minimalną stratą czasu na powrót do Boga.

Żałuję, że nie udało mi się przerobić tych *Ćwiczeń* pod dachem jakiegoś domu jezuitów i pod kierownictwem jednego z nich. Jednakże przerobiłem je pod własną dyrekcją, studiując przepisy procedury podane w książce i trzymając się ich przynajmniej w tej mierze, w jakiej mogłem wypośrodkować ich znaczenie. Nawet słowem nie wspomniałem jednak o tym żadnemu księdzu.

O ile pamiętam, poświęciłem tym *Ćwiczeniom* cały miesiąc, po godzinie dziennie. Wybierałem spokojną godzinę popołudniową w moim pokoju na Perry Street, a ponieważ mieszkałem teraz na tyłach domu, żadne odgłosy z ulicy mi nie przeszkadzały. Panowała tam naprawdę cisza. Przy zamkniętych oknach — ponieważ była to zima — nie słyszałem nawet żadnego z pięciu tysięcy okolicznych aparatów radiowych.

Książka zalecała zaciemnienie pokoju, spuszczałem więc story tak, aby tylko było dosyć światła na czytanie jej stronnic i na możność spoglądania na krucyfiks zawieszony na ścianie nad moim łóżkiem. *Ćwiczenia* polecały mi również zastanowienie się nad rodzajem pozycji, jaką mam przybrać podczas rozmyślania. Pozostawiały mi co do niej wolność wyboru; byle tylko, raz ją obrawszy, pozostawać już w niej do końca, a nie chodzić po pokoju drapiąc się w głowę i mówiąc do siebie.

Myślałem więc o tym wielkim problemie, modliłem się o jego rozwiązanie i w końcu zdecydowałem się odprawiać rozmyślanie siedząc na podłodze ze skrzyżowanymi nogami. Myślę, że jezuici byliby niemile zaskoczeni wchodząc do mego pokoju i zastając mnie wykonującego ich *Ćwiczenia duchowne* w pozycji Mahatmy Ghandiego. Nieźle to jednak funkcjonowało. Większą część czasu, póki nie trzeba było spoglądać do książki, wpatrywałem się w krucyfiks albo nie odrywałem wzroku od podłogi.

I tak pomodliwszy się i zasiadłszy na podłodze zacząłem zastanawiać się, czemu Bóg sprowadził mnie na ten świat:

„Człowiek został stworzony w tym celu, aby mógł chwalić Boga, naszego Pana, czcić Go, służyć Mu i czyniąc to zbawić swoją duszę. A wszystko inne na powierzchni ziemi zostało stworzone dla człowieka, aby pomóc mu do osiągnięcia celu, dla którego on został stworzony. Wynika z tego, że człowiek powinien używać tych rzeczy jedynie w tej mierze, w jakiej one pomagają mu do tego celu, a musi odwrócić się od nich, jeżeli przeszkadzają mu do jego osiągnięcia... Dlatego trzeba nam stać się obojętnymi na wszystkie rzeczy stworzone, na tyle, na ile tylko stać naszą wolną wolę... i to w taki sposób, że jeśli chodzi o nas, nie powinniśmy pragnąć zdrowia bardziej niż choroby ani bogactw bardziej niż ubóstwa,

ani zaszczytów bardziej niż hańby, ani długiego bardziej niż krótkiego życia — i tak dalej, pragnąc i wybierając tylko to, co skuteczniej doprowadza nas do celu, dla którego zostaliśmy stworzeni..."

Te wielkie, proste i radykalne prawdy „Fundamentu" były, jak sądzę, za wielkie i za radykalne dla mnie. Pozostawiony sam sobie, nie przedarłem się nawet przez ich powierzchnię. Przypominam sobie, że zatrzymywałem myśl nad tym pojęciem obojętności wobec wszystkich rzeczy samych w sobie, wobec zdrowia i choroby, i byłem tym nieco przerażony. Bo kim byłem, by móc to zrozumieć? Jeśli nabawiłem się kataru, zapychałem się formalnie aspiryną i gorącą lemoniadą i chowałem się do łóżka z nieukrywanym niepokojem. A tu miałem książkę, która jak się zdaje mówiła mi, że powinienem pozostać chłodny niczym lodówka nawet w obliczu gwałtownej śmierci. Jak mogłem pojąć, co znaczy to słowo „obojętny", jeśli nie miałem nikogo, kto by mi to wytłumaczył? Nie miałem możności dostrzec różnicy między obojętnością woli a obojętnością uczuć — ta ostatnia jest bowiem faktycznie nieosiągalna, nawet w przeżyciach świętych. W ten sposób, kłopocząc się tą wielką, stworzoną przeze mnie samego trudnością, pozbawiłem się właściwego owocu tego podstawowego rozmyślania, to jest zastosowania jego pojęć do tych rzeczy, do których byłem sam przywiązany i które zawsze groziły sprowadzeniem mnie na manowce.

Prawdziwa wartość tych *Ćwiczeń* dla mnie okazała się jednak wtedy, kiedy doszedłem do rozmyślań kontemplujących tajemnice życia Chrystusowego. Trzymałem się posłusznie wszystkich przepisów św. Ignacego dotyczących „wyobrażenia sobie miejsca" tych wydarzeń i przebywając myślą w świętym domku w Nazarecie z Jezusem, Maryją i Józefem, zastanawiałem się nad tym, co robią, słuchałem ich słów, i tak dalej. Wywoływałem w sobie uczucia, podejmowałem postanowienia i kończyłem modlitwą, a wreszcie robiłem krótką retrospekcję, jak poszło mi to rozmyślanie. To wszystko było tak nowe i interesujące i trud uczenia się tego rozmyślania tak mnie absorbował, że nie miałem już czasu na rozrywki. Najżywotniejszym elementem każdej medytacji było opanowanie zmysłów i przykucie ich do danego przedmiotu (słuchanie wycia potępionych w piekle, wdychanie ich palącej się zgnilizny, zobaczenia diabłów przychodzących, by powlec cię wraz z innymi — i tak dalej).

O ile pamiętam, jeden teologiczny punkt zrobił na mnie bardzo głębokie wrażenie, większe niż wszystkie inne zagadnienia. Kiedyś, w pierwszym tygodniu, po rozważeniu złości grzechu śmiertelnego zwróciłem się do zła grzechu powszedniego. I podczas gdy obrzydliwość grzechu śmiertelnego była dla mnie pojęciem nieco abstrak-

cyjnym, po prostu dlatego, że ten problem miał tyle aspektów i kątów widzenia, złość grzechu powszedniego nagle objawiła mi się z wielką jasnością właśnie jako obraza dobroci i miłującej łaskawości Boga, bez odwoływania się do pojęcia kary. Wyszedłem z tego rozmyślania z głębokim przeświadczeniem o świętokradzkiej złości przekładania własnej woli i własnego zadowolenia ponad wolę Boga, dla Którego miłości zostaliśmy stworzeni.

W ważnym rozmyślaniu o „Dwóch sztandarach", gdzie hipotetycznie szeregujemy armię Chrystusa po jednej, a wojsko diabła po drugiej stronie i pytamy siebie, po której mamy się opowiedzieć i którą z nich wybrać, wszedłem zanadto w atmosferę Cecila B. De Mille'a, żeby wiele korzyści z tego rozważania wyciągnąć. Ale przy następującym po nim rozmyślaniu o wyborze stanu w swoim życiu, zdarzyła się rzecz dziwna, która mnie trochę przeraziła. Było to jedyne zdarzenie w czasie tych rekolekcji, które mogło mieć posmak nadprzyrodzonej interwencji.

Zrobiłem już wybór stanu w tym życiu. Miałem być franciszkaninem. Konsekwentnie rozpocząłem więc to rozważanie bez większego osobistego przejęcia. Kręciłem się myślą wokoło zagadnienia, w jaki sposób człowiek powinien rozporządzić swoim ziemskim dobytkiem — rozważanie, które byłoby może pożyteczne dla kogoś rzeczywiście posiadającego jakiś majątek — kiedy ktoś zadzwonił do drzwi. Nacisnąłem guzik otwierający na dole bramę od ulicy i wyszedłem na schody sądząc, że gościem jest Gibney lub inny z moich przyjaciół.

Ujrzałem jednak człowieczka w płaszczu koloru mysiego, który był mi zupełnie nieznany.

— Czy pan jest Tomaszem Mertonem? — zapytał wyszedłszy na moje piętro.

Nie zaprzeczyłem — wszedł więc do mojego pokoju i usiadł na łóżku.

— Czy to pan pisał recenzję z książki o D. H. Lawrence'ie w dziale sprawozdań z książek w „Timesie" z poprzedniej niedzieli?

Pomyślałem, że widać wpadłem. Napisałem pochlebną recenzję z książki o Lawrence'ie prof. Tyndalla, u którego zrobiłem moją pracę magisterską w Columbii. Wydał on dzieło, mogące przyprawić ludzi, którzy stworzyli sobie Mesjasza z tego pisarza o szał wściekłości i urazy. Dostałem już pocztą list pełen oburzenia, że w ogóle recenzowałem taką książkę, i sądziłem, że teraz ktoś przychodzi mnie zastrzelić, jeżeli nie odszczekam tego, co napisałem.

— Tak — powiedziałem — to ja pisałem tę recenzję. Czy się panu nie podobała?

— O, ja jej nie czytałem — odrzekł człowieczek — Ale Mr. Richardson ją czytał i opowiedział mi ją dokładnie.

— Kto to jest Mr. Richardson?

— Pan go nie zna? Mieszka w Norwalk. Mówiłem z nim o pańskiej recenzji nie dalej jak wczoraj.

— Nie znam nikogo w Norwalk — powiedziałem. Nie mogłem się zorientować, czy recenzja podobała się Mr. Richardsonowi czy nie. Nie wydawało się zresztą, żeby to miało jakiś związek z przybyciem do mnie tego człowieka.

— Podróżowałem przez cały dzień — odezwał się zamyślony — byłem w Elisabeth, w New Jersey, potem w Bayonne i New Jersey, potem jeszcze w Newark. Później wracając hudsońską koleją podziemną przypomniałem sobie Mr. Richardsona i to, co mówił o panu, i pomyślałem, że przyjdę pana zobaczyć.

Tak znalazł się tutaj. Jeździł do Elisabeth, do Bayonne i do Newarku, a teraz siedział na moim łóżku w mysim płaszczu i z kapeluszem w ręku.

— Czy pan mieszka w New Jersey? — zapytałem, jedynie z grzeczności.

— O nie, oczywiście, że nie. Mieszkam w Connecticut — odpowiedział prędko. Ale tym zapytaniem przyczyniłem się tylko do dalszego zagmatwania sprawy. Wdał się w skomplikowane szczegóły geograficzne opowiadając gdzie mieszka i jakie stosunki łączą go z tym Mr. Richardsonem z Norwalk, wreszcie powiedział:

— Zobaczywszy to ogłoszenie w gazecie zdecydowałem się pojechać do New Jersey.

— Ogłoszenie?

— Tak, ogłoszenie dotyczące posady, której szukałem w Elisabeth i której nie dostałem. A teraz nie mam nawet tyle pieniędzy, żeby wrócić do Connecticut.

Zaczęło mi wreszcie świtać w głowie, o co mu chodzi.

Przybysz rozpoczął znów z przejęciem długą i niesłychanie skomplikowaną relację o wszystkich posadach, jakich mu się nie udało zdobyć w New Jersey, a ja z dziwną trwogą i podnieceniem przez ten czas rozważałem dwie rzeczy: „Ile mam pieniędzy i co mógłbym mu dać?" — oraz: — „Jak się to stało, że wszedł tutaj właśnie wtedy, kiedy ja rozmyślałem o obowiązku rozdania wszystkiego, co się posiada, ubogim?..."

Możliwość, że to może być nawet anioł, przebrany w ten płaszcz mysiego koloru, uderzyła mnie z tym większą siłą, ponieważ była takim oczywistym absurdem. A jednak im więcej o tym myślę, tym bardziej jestem przekonany o celowości przysłania mi przez Boga takiego anioła z poleceniem, aby próbował mnie nabrać

przemawiając jak jedna z postaci zawikłanych opowiadań drukowanych w „New Yorkerze".

W każdym razie sięgnąłem do kieszeni i zacząłem je opróżniać, wykładając na biurko monety ćwierćdolarowe, groszowe i niklowe. Naturalnie, jeśli ten człowiek był aniołem, cała sprawa była tylko zmyślona, a ja powinienem mu oddać wszystko, co mam przy sobie i obejść się bez kolacji. Dwie rzeczy mnie jednak powstrzymały. Po pierwsze, chęć zjedzenia kolacji, a po drugie fakt, że nieznajomy jakby zdawał sobie sprawę, że ja snuję jakieś ukryte myśli i interpretował je jako wyraz niechęci i znudzenia. W każdym razie uświadamiając sobie, że jestem jakoś poruszony, pośpieszył się z zabraniem tej drobnej sumy, jaką dla niego zgromadziłem, jak gdyby to były duże pieniądze.

Wyszedł więc prędko wciskając w kieszeń jeden banknot dolarowy oraz drobne monety i pozostawiając mnie w stanie takiego oszołomienia, że stanowczo nie mogłem już dokończyć mojego rozmyślania. Zastanawiałem się jeszcze, czy nie powinienem pogonić za nim na ulicę i dać mu tego drugiego dolara, który mi jeszcze pozostał.

W każdym razie jednak, zastosowując normy św. Ignacego do obecnych okoliczności, postąpiłem nie najgorzej. Dałem mu około trzech piątych całego mojego płynnego kapitału.

Może i dobrze, że nie dałem mu wszystkiego i nie wyrzekłem się kolacji. Byłbym zapewne uległ wtedy pokusie ostatecznej i obrzydliwej zarozumiałości — o ile nie załamałbym się ze strachu i nie zadzwonił do któregoś z przyjaciół o pożyczenie mi pieniędzy — tak że nie byłoby w tym żadnej zasługi. Ale nawet jeśli to, co ten człowiek mi naopowiadał, było głupie i nieskoordynowane i nawet jeżeli nie był on aniołem, to jednak był kimś znacznie dostojniejszym — jeżeli przypomnimy sobie własną wypowiedź Chrystusa o tym „cokolwiek zrobiliśmy dla jednego z Jego najmniejszych".

W każdym razie zdarzenie to nadało pewną pointę memu rozmyślaniu.

3

W tym semestrze przez trzy wieczory na tydzień uczyłem sztuki poprawnego pisania po angielsku w jednej z sal wykładowych Szkoły Handlowej w Columbii. Jak na wszystkich kursach dla eksternistów widziało się tam mieszaninę wszelkiego rodzaju studentów. Był więc twardy i choleryczny chemik, ośrodek potencjalnej opozycji, ponieważ uczęszczał na ten kurs przymu-

sowo — obowiązywał on wszystkich studentów chcących systematycznie przerabiać w całości jakiekolwiek inne kursy. Był też poważny i wrażliwy młody murzyn, który siedział w pierwszej ławce w schludnym szarym ubraniu i wpatrywał się we mnie uparcie przez okulary podczas całej lekcji. Był też na skutek wymiany studentów jakiś uczeń z uniwersytetu w Rzymie i jedna z tych pań w średnim wieku chodzących na takie kursy latami, która oddawała zawsze czyste i dokładnie opracowane zadania i zajmowała z pogodną i świadomą siebie skromnością należne sobie miejsce gwiazdy całej klasy. To upoważniało ją do mówienia więcej niż wszyscy inni i do stawiania większej liczby nieprzewidzianych pytań.

Raz po moim naleganiu, ażeby opisując miejsca i rzeczy trzymali się konkretnych i dotykalnych aspektów przedmiotu, pewien Irlandczyk, nazwiskiem Finegan, stale dotąd zagubiony i dosyć beznadziejny w jednej z tylnych ławek, nagle rozkwitł taką obfitością drobiazgowych i mało ważnych materialnych szczegółów, że nie można go było powstrzymać. Zaczął mi oddawać zadania z opisami fabryki obuwia, które dawały ci wrażenie, że jesteś pogrzebany pod pięćdziesięcioma tonami maszyn. Dowiedziałem się wówczas ze strachem i zdziwieniem, że nauczyciele mają tajemniczą i śmiertelną moc wyzwalania psychicznych sił w młodych umysłach. Szybkość i radosny entuzjazm, którymi uczniowie odpowiadali na wskazówki i sugestie — ale odpowiadali niewłaściwie — mogły doprowadzić człowieka do ucieczki i zaszycia się w lesie.

Lubiłem jednak bardzo uczyć — zwłaszcza na kursie tego rodzaju, na którym większość studentów pracowała już zarobkowo i ceniła sobie tę naukę, ponieważ płaciła za nią z własnych oszczędności. Uczenie takich ludzi jest miłe dla miłości własnej — uczniowie zawsze chwytają chciwie to, co im masz do dania, a sam fakt, że tak pragną wiedzy, może wywierać wrażenie, że jesteś zdolny udzielić im wszystkiego, czego potrzebują.

Co do mnie, pozostawiono mi mniej więcej wolność nauczania według moich własnych pojęć. A jeśli ludzie chcą pisać, muszą przede wszystkim mieć o czym pisać i człowiek mający uczyć ich poprawnej angielszczyzny i dobrego stylu musi się także czuć w obowiązku pokazania studentom jak trzeba się zainteresować danym przedmiotem, żeby móc coś o nim napisać. Nikt nie nauczy się też pisać, jeżeli nie będzie dużo czytał. I tak kurs poprawnego pisania jeżeli nie idzie w parze z kursem literatury, powinien przynajmniej wykroić trochę czasu na nauczenie ludzi umiejętności czytania, lub przynajmniej zainteresowania się książką.

Przeważnie więc rzucałem różne myśli na temat tego, co mogło być lub nie być ważne tak w życiu jak i w literaturze, a potem

pozwalałem im o nich dyskutować. Ich argumenty pogłębiały się, gdy dotyczyły również ulubionych idei samych studentów wyrażonych na papierze. I oto wkrótce okazało się, że chociaż nie wszyscy mieli jakieś własne idee, to wszyscy odczuwali zdecydowanie głód idei i przekonań — od młodego człowieka opisującego w swym zadaniu, jakie szczęście znalazł zeszłego lata w malowaniu kościoła, do spokojnej katolickiej matki rodziny, która siedziała gdzieś w środkowych ławkach patrząc na mnie z uspokajającym uśmiechem i wyrazem przyjaznego porozumienia, ilekroć dyskusja wchodziła w pobliże dziedziny religijnej. Był to więc, ogólnie biorąc, bardzo ożywiony kurs.

Miał jednak trwać tylko jeden semestr. Gdy nadszedł styczeń powiedzieli mi na dole w sekretariacie, że w semestrze wiosennym przeznaczają mi kurs zwykłej, nie urozmaiconej niczym gramatyki. Gramatyka jest przedmiotem, o którym nie mam pojęcia i tylko stała moja czujność potrafiła ją jakoś wykluczyć z kursu zadań pisemnych. Poza tym, skoro miałem wstąpić w lecie do klasztoru, wyperswadowałem sobie, że powinienem pojechać gdzieś na ostatnie wakacje, i wertowałem już różne książki o Meksyku i Kubie próbując zdecydować się, gdzie mam wydać resztę pieniędzy, których nie będę potrzebował na życie w świecie.

Powiedziałem w moim wydziale, że nie mogę wykładać gramatyki na wiosnę, ponieważ chcę się przygotować do życia w klasztorze. Zapytali mnie, co mogło wpłynąć na powzięcie takiego postanowienia i pokiwali smutnie głowami, ale nie próbowali dyskutować ze mną, ani mnie od niego odwieść. Oświadczyli mi, że mogę powrócić w razie zmiany tego zamiaru — i brzmiało to prawie: „Przyjmiemy pana, kiedy pan się już rozczaruje i porzuci ten fantastyczny pomysł jako bardzo lichą posadę".

Ponieważ zostało mi jeszcze trochę pieniędzy z uniwersyteckiego zasiłku stypendialnego, zapisałem się na wiosnę na dwie serie wykładów. Jedną z nich było seminarium z dzieł św. Tomasza pod kierunkiem Dana Walsha. Zakończyło się ono na tym, że czytaliśmy we dwójkę z Danem *De ente et essentia* siedząc w jego pokoju w domu prowadzonym przez starszą panią, która zrobiła rodzaj kariery dając schronienie pod swoim dachem nowojorskiej drużynie w sezonie rozgrywek baseballowych.

Zastanawiałem się jeszcze, czy mogę sobie pozwolić na podróż do Meksyku czy tylko na Kubę, gdy już zbliżał się Wielki Post. Odłożyłem więc ten wyjazd do jego zakończenia. Ale pewnego dnia przy pracy w bibliotece chwyciły mnie nagle bóle brzucha, a równocześnie cały poczułem się chory i słaby. Odłożywszy moje książki poszedłem do doktora, który mnie położył na stole, zaczął mi gnieść brzuch i oświadczył bez wahania:

— Tak, to zapalenie.
— Appendicitis? Ślepa kiszka?
— Tak. Lepiej, niech pan ją da sobie wyciąć.
— Zaraz?
— Oczywiście. Na co czekać? Może panu tylko sprawić później wiele kłopotu.
I natychmiast zadzwonił do szpitala.

Zeszedłem schodami z piaskowca od doktora myśląc, że będzie miło być w szpitalu wśród pielęgnujących mnie zakonnic. Równocześnie jednak miałem już wizje pomyłek, nieszczęśliwych przypadków i poślińięć noża, które mogą mnie wtrącić do grobu... Odmówiłem wiele modlitw do Matki Bożej z Lourdes i poszedłem do domu na Perry Street zabrać szczoteczkę do zębów i *Paradiso* Dantego.

Potem pojechałem do szpitala na peryferie miasta. Na stacji kolei podziemnej zobaczyłem pijaka. Był on co się zowie pijany. Leżał bez ruchu w przejściu zawadzając wszystkim. Kilku ludzi odsunęło go i kazało mu wstać i wynieść się, ale nie mógł nawet utrzymać się na nogach.

Pomyślałem: „Jeżeli popróbuję go podnieść, moja ślepa kiszka gotowa pęknąć i upadnę tu obok niego w tych drzwiach obrotowych". Z nerwowością nieco równoważoną poczuciem zadowolenia z siebie i podobania się sobie, wziąłem pijaka za ramiona, wyciągnąłem go pracowicie z drzwi obrotowych i oparłem o ścianę. Stękał słabo na znak protestu.

Winszując sobie w duchu wielkiej troskliwości i miłosierdzia wobec pijaków, zeszedłem na dół, aby wsiąść do pociągu mającego mnie zawieźć do szpitala. Obejrzawszy się z dołu schodów zobaczyłem, że mój pijak powlókł się wolno i z trudem napowrót do kołowrotu, gdzie znów rzucił się na ziemię i leżał nieruchomo blokując jak poprzednio przejście.

Była już noc, kiedy wyszedłem ze stacji metra położonej w górnej części miasta i zacząłem wspinać się po niezliczonych stopniach schodów na szczyt skały, na której mieści się szpital św. Elżbiety. Szron lśnił na gałęziach drzew, a gdzieniegdzie błyszczące sopelki lodu odrywały się i spadały rozbijając się na ulicy. Wszedłem do szpitala, do świecącego czystością hallu, gdzie zobaczyłem krucyfiks, biało ubraną zakonnicę franciszkankę oraz figurę Serca Jezusowego.

Chorowałem bardzo po narkozie z eteru, a napiwszy się ukradkiem wody przed dozwolonym terminem, czułem się jakiś czas jak pokłuty nożami. Ale jedna z zakonnic dyżuru nocnego przyniosła mi szklankę czegoś, co miało smak anyżku i było nim rzeczywiście. To mi niezmiernie ulżyło. Później, kiedy już mogłem

jeść, zacząłem siadać i czytać w łóżku Dantego. Reszta tych dziesięciu dni w szpitalu była jakby pobytem w raju.

Co rano, po umyciu zębów i przesłaniu mi przez pielęgniarkę łóżka, leżałem w spokojnym, szczęśliwym oczekiwaniu na dźwięk zbliżającego się w holu dzwonka, co oznaczało komunię św. Mogłem liczyć drzwi, do których ksiądz zachodził odwiedzając rozmaite pokoje i sale. Wreszcie wśród klęczących w drzwiach zakonnic podchodził do mojego łóżka z cyborium.

Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam.

I już go nie było — słyszałem głos dzwonka oddalający się na korytarzu. Pod prześcieradłem moje dłonie splatały się spokojnie trzymając w palcach różaniec. Był to różaniec, który dostałem od John Paula na Boże Narodzenie. Nie znając się na różańcach, dał się nabrać w jakimś sklepie z dewocjonaliami i kupił paciorki wyglądające ładnie, ale rozpadające się po sześciu miesiącach. Był to rodzaj różańca raczej do powieszenia jako dekoracja niż do częstego używania. Ale przywiązanie, o którym świadczył, było równie silne jak różaniec słaby i póki te paciorki się jako tako trzymały wolałem je od mocnego, taniego różańca z czarnych kulek, przeznaczonego dla robotników i starych posługaczek, który kupiłem za dwadzieścia pięć centów w podziemiu kościoła Bożego Ciała w czasie rekolekcji.

— Przystępuje pan co dzień do komunii? — zapytał Włoch z sąsiedniego łóżka, który nabawił się ciężkiego zapalenia płuc odmiatając przez całą noc śnieg z ulicy.

— Tak — odrzekłem — mam zamiar zostać księdzem.

— Widzi pan tę książkę — powiedziałem mu później w ciągu dnia — to jest *Paradiso* Dantego.

— Dante to Włoch — rzekł. Leżał na łóżku z wzrokiem wlepionym w sufit i nie powiedział już ani słowa.

To leżenie w łóżku i jakby poddawanie się karmieniu cię łyżką było czymś więcej niż luksusem — miało też swoje ukryte znaczenie. Nie mogłem go sobie wówczas uświadomić i nie było mi to wtedy potrzebne, ale w kilka lat później dostrzegłem, jak to wszystko wyrażało moje ówczesne życie duchowe.

Bo teraz już wreszcie naprawdę się narodziłem — byłem jednak tylko nowonarodzonym niemowlęciem. Żyłem — miałem jakieś życie wewnętrzne, ale skąpe i słabe. I byłem jeszcze pielęgnowany i karmiony duchowym mlekiem.

Życie łaski wreszcie, jak się zdawało, ustaliło się we mnie. Mimo mej słabości i bezsilności byłem przecież na drodze będącej wolnością i życiem. Odkryłem wolność wewnętrzną. Moje oczy zaczynały się otwierać na potężne i stałe światło nieba i moja

wola przyzwyczajała się w końcu poddawać się subtelnemu, łagodnemu i miłującemu kierownictwu tej Miłości, która jest nie kończącym się Życiem. Chociaż raz, i to pierwszy w życiu, byłem nie dnie, nie tygodnie, ale całe miesiące wolny od grzechów ciężkich. A takie zdrowie było dla mnie czymś tak nowym, że prawie nie na moją miarę.

I dlatego byłem wtedy karmiony nie tylko właściwym mlekiem wszelkich pociech duchowych ale, jak się zdawało, nie odmawiano mi żadnego dobra, żadnej wygody, żadnej niewinnej radości nawet w porządku materialnym.

Tak więc znalazłem się nagle w otoczeniu wszystkiego, co mogło mnie chronić przed troską, przed brutalnością i przed cierpieniem. Naturalnie, póki leżałem w szpitalu, musiałem znosić trochę fizycznego bólu, małe niewygody i ograniczenia, ale na ogół każdy kto przeszedł zwykłą operację ślepej kiszki wie, że to jest naprawdę rodzajem pikniku. Mogę to .z pewnością powiedzieć o sobie. Skończyłem *Paradiso* po włosku i przeczytałem część *Wstępu do metafizyki* Maritaina.

Po dziesięciu dniach opuściłem szpital i pojechałem do Douglaston, do domu gdzie wuj i ciotka nadal mieszkali i zaprosili mnie, abym odpoczął do chwili zupełnego wyzdrowienia. Oznaczało to dla mnie jeszcze dwa tygodnie spokoju i nieprzerwanego czytania. Mogłem zamknąć się w pokoju, który był niegdyś „norą" Popa, rozmyślać tam i modlić się, jak to zrobiłem na przykład w Wielki Piątek po południu. Poza tym ciotka była zawsze gotowa opowiadać przez cały dzień o redemptorystach, których klasztor stał w Brooklynie na tej samej ulicy, gdzie mieszkała jako mała dziewczynka.

Wreszcie w połowie tygodnia po Wielkanocy poszedłem do mojego doktora, który zdjął ze mnie bandaże i oświadczył, że teraz już mogę jechać na Kubę.

Na tej promiennej wyspie dobroć i troskliwość, jakie otaczały mnie gdziekolwiek postawiłem moje słabe kroki, doszły już chyba do najwyższej granicy. Trudno uwierzyć, aby ktokolwiek mógł pozostawać pod taką opieką — żadne dziecko ziemskie nie było tak czujnie i tak skutecznie strzeżone, tak pielęgnowane, prowadzone i pilnowane z taką uważną i uprzedzającą pieczołowitością, jaką mnie Opatrzność tam wówczas otoczyła. Bo doprawdy chodziłem wśród płomieni i wsadzałem głowę w paszczę takich lwów, które przyprawiłyby o siwiznę nawet kogoś biegłego w teologii moralnej. Tymczasem ja chodziłem pośród tego wszystkiego w mojej nowej prostocie, ledwo wiedząc co się wokoło dzieje, tak troskliwie otaczające mnie anioły usuwały wszelkie zgorszenie z drogi,

po której kroczyły moje stopy i podkładały poduszki pod moje kolana ilekroć groziło mi niebezpieczeństwo upadku.

Nie wierzę, by nawet święty podniesiony do stanu zjednoczenia mistycznego mógł chodzić po najeżonych niebezpieczeństwami ulicach i barach Hawany i wyjść z nich wyraźnie mniej zarażony niż to mnie się wtedy udało. A jednak ten dziwny brak niepokoju, to widoczne uodpornienie na namiętności i przypadki były czymś, co przyjmowałem jako fakt zupełnie naturalny. Bóg dawał mi zakosztować tego poczucia posiadania wszystkich rzeczy, do którego łaska daje niejako prawo w sercach Jego dzieci. Wszystko należy do nich, a oni do Chrystusa, a Chrystus do Boga. Posiadają świat, bo wyrzekli się prawa własności do czegokolwiek na tym świecie i do własnego ciała i przestali dawać posłuch niesłusznym żądaniom swoich namiętności.

Oczywiście co do mnie nie było tu mowy o takim prawdziwym wyrzeczeniu. Jeżeli nie szedłem za głosem moich namiętności, to dlatego, że za miłosiernym zrządzeniem Bożym przez jakiś czas przestały się odzywać. Obudziły się znów chwilowo, ale dopiero wówczas, gdy już byłem daleko od złych okazji, w bardzo nudnym i sennym miasteczku Camagüey, gdzie wszyscy byli już w łóżku o godzinie dziewiątej wieczorem i gdzie próbowałem czytać autobiografię św. Teresy po hiszpańsku pod olbrzymimi królewskimi palmami w wielkim ogrodzie, w którym prócz mnie nie było nikogo.

Wmawiałem sobie, że powodem mojej podróży na Kubę był zamiar pielgrzymowania do Matki Boskiej w Cobre. I rzeczywiście odbyłem coś w rodzaju pielgrzymki. Ale była to pielgrzymka na modłę średniowieczną, będąca w dziewięciu dziesiątych wakacjami, a w jednej dziesiątej właściwą pielgrzymką. Bóg tolerował to i przyjął najkorzystniejszą dla mnie jej interpretację, bo z pewnością przez cały ten pobyt na Kubie osaczał mnie po prostu łaskami — łaskami tego rodzaju, że nawet ktoś pozbawiony głębokiego życia wewnętrznego musiał je uznać i ocenić. A ja właśnie takim wtedy byłem i dotychczas jestem.

Każdy mój krok otwierał przede mną nowy świat radości, tak radości duchowych jak i radości umysłu, wyobraźni i zmysłów w porządku przyrodzonym, ale na poziomie niewinności i pod kierunkiem łaski.

Częściowo miało to również naturalną przyczynę. Uczyłem się tu czegoś, czego nie można się całkowicie nauczyć poza obrębem kultury przynajmniej zewnętrznie katolickiej. Trzeba wejść w atmosferę francuskiego, hiszpańskiego albo włoskiego katolicyzmu, żeby móc całkowicie i do głębi przeżyć doświadczalnie

wszystkie przyrodzone i dotykalne radości wypływające z życia sakramentalnego.

Tutaj, na każdym kroku wchodziłem do wielkich, chłodnych i mrocznych kościołów; niektóre z nich miały wspaniałe ołtarze świecące rzeźbami swej nastawy lub też bogactwem mahoniu i srebra, a przedziwne ogrody świateł paliły się przed figurami świętych i przed Najświętszym Sakramentem.

Tu w niszach stały urocze, przystrojone figury Matki Bożej, patetyczne i słynące cudami, które ubrane w jedwabie i czarny aksamit królowały także nieraz nad wielkim ołtarzem. Tu w bocznych kaplicach były Piety w dramatycznym hiszpańskim stylu, z gwoździami i cierniami, których sam widok przeszywał umysły i serca. Po całym kościele rozstawiono liczne ołtarze ku czci białych i czarnych świętych — i wszędzie widać było modlących się Kubańczyków. Bo to nieprawda, że Kubańczycy zaniedbują swoją religię — przynajmniej nieprawda w tej mierze, w jakiej stwierdzają to z zadowoleniem Amerykanie opierając swoje sądy na życiu bogatych, bladych młodzieńców, którzy przyjeżdżają z wyspy na północ i spędzają dnie na grach hazardowych w sypialniach jezuickich kolegiów.

Ja żyłem na tej wyspie jak książę, jak duchowy milioner. Co rano, wstawszy o siódmej albo o wpół do ósmej, wychodziłem na ciepłą, słoneczną ulicę, aby zaraz natrafić na jeden z licznych kościołów, bądź nowych, bądź pochodzących aż z siedemnastego wieku. Wszedłszy do wnętrza mogłem, jeśli chciałem, prawie natychmiast dostać komunię św., bo ksiądz wychodził z kielichem pełnym Hostii i przed mszą i w czasie mszy i zaraz po niej — a co piętnaście lub co dwadzieścia minut jakaś msza zaczynała się odprawiać przy różnych ołtarzach. Były to bowiem kościoły rozmaitych zakonów: karmelitów, franciszkanów, amerykańskich augustianów w El Santo Cristo, albo Ojców Miłosierdzia. Gdziekolwiek się obróciłem, zawsze znalazł się ktoś gotowy do posilenia mnie nieskończoną mocą Chrystusa, Który mnie kochał i Który zaczynał mi okazywać z niezmierzoną, subtelną i wspaniałomyślną szczodrością jak bardzo mnie miłuje.

Miałem też tysiąc rzeczy do zrobienia, tysiąc sposobów ułatwionego dziękczynienia. Wszystko zbiegało się z komunią i mogłem wysłuchać jeszcze jednej mszy św., mogłem odmówić Różaniec, odprawić Drogę Krzyżową, a z każdego miejsca, w którym przyklęknąłem i gdziekolwiek zwróciłem oczy, widziałem świętych z gipsu i z drzewa i tych, którzy zdawali się być świętymi z krwi i ciała — a nawet i tacy, którzy prawdopodobnie nie byli świętymi, byli jednak dla mnie wystarczająco nowi i malowniczy, żeby pobudzać mój umysł do wielu myśli i wypełniać serce mo-

dlitwami. A gdy wyszedłem z kościoła, znajdowało się przed nim zawsze dosyć żebraków, dających mi okazję do jałmużny, która jest łatwym i prostym sposobem zadośćuczynienia za grzechy.

Często, zwłaszcza w niedzielę, opuszczając jeden kościół szedłem do innego na drugą mszę; tam słuchałem harmonijnych tonów kazań hiszpańskich, których sama składnia wyraża godność, mistycyzm i kurtuazję. Wydaje mi się, że poza łaciną nie ma języka tak dostosowanego do modlitwy i do mówienia o Bogu jak język hiszpański. Jest on bowiem zarazem i mocny i subtelny — ma w sobie ostrość stali nadającą mu precyzję potrzebną prawdziwemu mistycyzmowi, a jednocześnie umie być łagodny, miękki i giętki, jak tego domaga się pobożność, a także uprzejmy, błagalny i dworny — wreszcie dziwnie mało podatny na sentymentalizm. Ma w sobie coś z intelektualności języka francuskiego bez chłodu, którym ta cecha wyraża się w mowie francuskiej — nigdy też nie popada w kobiece melodie języka włoskiego. Nawet w ustach kobiety język hiszpański nie jest nigdy mdły ani ckliwy.

Gdy to wszystko działo się na ambonie, na ulicy rozbrzmiewały dzwonki kubańskie i ogłaszano wyciem numery loterii, co nie zdawało się wcale przeszkadzać słuchaczom. Jak na naród mający opinię pobudliwego, Kubańczycy wykazują olbrzymie zapasy cierpliwości wobec wszystkich tych rzeczy, które działają na nerwy Amerykanom, jak na przykład głośny i nieustający hałas. Co do mnie, nie przeszkadzał mi on bardziej niż tubylcom.

Nasyciwszy się modlitwami wychodziłem znów na ulice i wędrowałem wśród świateł i cieni zatrzymując się w małych barach dla wypicia ogromnych szklanek mrożonych soków owocowych, po czym wracałem do domu, by poczytać Maritaina lub św. Teresę do pory lunchu.

W ten sposób zwiedziłem Matanzas, Camagüey i Santiago — jeżdżąc pędzącym dziko autobusem przez oliwkowo-zielone, uprawne przestrzenie kubańskie, pełne pól trzciny cukrowej. Przez całą drogę odmawiałem różaniec i patrzyłem na wielkie samotnie stojące drzewa ceibowe na wpół oczekując, że Matka Boża pojawi mi się w jednym z nich. Nie było racji, żeby się tak nie stało — wszak tam wszystkie rzeczy niebieskie zdawały się być prawie dosięgalne. Patrzałem więc i patrzałem z pewnym oczekiwaniem. Ale nie zobaczyłem Matki Bożej w jej piękności w żadnym z tych drzew.

W Matanzas wmieszałem się w *paseo*, w którym całe miasto spaceruje w kółko wokoło skweru o wieczornym chłodzie — mężczyźni w jednym, a dziewczęta w przeciwnym kierunku — i natychmiast zaprzyjaźniłem się mniej więcej z przeszło pięćdziesięciu ludźmi wszelakiego wieku. Wieczór zakończył się moim prze-

mówieniem w łamanej hiszpańszczyźnie w otoczeniu mężczyzn i chłopców tworzących bardzo różnorodny tłum, bo złożony z miejscowych Czerwonych i z intelektualistów miasta, z uczniów kończących szkołę Ojców Marystów i z kilku studentów prawa uniwersytetu w Hawanie. Mówiłem o wierze i moralności, co wywarło duże wrażenie, a reakcja słuchaczy zrobiła z kolei wrażenie na mnie. Bo wielu z nich ucieszyło się, że ktoś — do tego cudzoziemiec — przyszedł i mówi im o tych sprawach. Usłyszałem jak w tłumie ktoś nowoprzybyły zapytał:

— *Es católico, ese Americano?*

— Katolik, człowieku, i bardzo dobry katolik — odrzekł mu ktoś inny, a ton, jakim to było powiedziane wywołał we mnie takie poczucie szczęścia, że położywszy się potem do łóżka nie mogłem zasnąć. Leżałem i wpatrywałem się przez moskitierę w jaskrawe gwiazdy świecące nade mną przez szeroko otwarte okno, bez ramy i szyb, tylko z ciężką drewnianą żaluzją od deszczu.

W Camagüey natrafiłem na kościół pod wezwaniem *La Soledad*, Matki Bożej Samotności, której mała, przystrojona figura była ukryta w ciemnej niszy — tak że tylko z trudem można ją było dostrzec. *La Soledad*! przedmiot mojej największej czci, a w Stanach nigdzie się Jej nie spotyka i nawet nie słyszy o Niej, poza tym, że była Patronką jednej ze starych misji kalifornijskich.

Wreszcie mój autobus powiózł mnie z głośnym warkotem poprzez suchą płaszczyznę ku błękitnej ścianie gór — do Oriente, kresu mojej pielgrzymki.

Przejechaliśmy dział wód i zjeżdżaliśmy zielonymi dolinami ku Morzu Karaibskiemu, i wtedy zobaczyłem żółtą bazylikę Najświętszej Panny z Cobre. Stała na wzniesieniu ponad blaszanymi dachami górniczej osady na dnie głębokiej czaszy zieloności, zamkniętej skałami i stromymi zboczami pokrytymi dżunglą.

Oto jesteś, *Caridad del Cobre*! Do Ciebie tu przyjechałem — Ty uprosisz Chrystusa, abym został Jego kapłanem, a ja Tobie, Pani moja, oddam moje serce. A jeśli wybłagasz dla mnie to kapłaństwo, wspomnę Cię przy mojej pierwszej mszy, tak że będzie ona dla Ciebie, ofiarowana na Twoje ręce jako dziękczynienie Trójcy św., która posłużyła się Twoją miłością, aby obdarzyć mnie tak wielką łaską.

Autobus pędził teraz po zboczu w dół do Santiago. Inżynier-górnik, który wsiadł do niego na szczycie działu wód, znał angielski, bo kształcił się w Nowym Yorku, przez całą drogę opowiadał mi o łapownictwie i machlojkach, którymi wzbogacili się politycy kubańscy i działacze w Oriente.

W Santiago zjadłem obiad w wielkim hotelu naprzeciwko katedry. Z drugiej strony skweru widniał szkielet pięciopiętrowego

budynku, który wyglądał jakby rozwalony przez bombę. Ruina ta powstała na skutek trzęsienia ziemi, które zdarzyło się tu w ostatnich czasach. Było to jednak na tyle dawno, że afisze nalepione na otaczającym ją płocie miały już czas się postrzępić. Toteż pomyślałem, że teraz już pora na nowe trzęsienie ziemi i spoglądałem na dwie wieże katedry, gotowe zachwiać się i runąć z hukiem na moją głowę.

Autobus, który powiózł mnie do Cobre następnego rana był najbardziej niebezpieczny ze wszystkich wściekłych autobusów stanowiących postrach Kuby. Mam wrażenie, że odbył większość podróży pędząc osiemdziesiąt mil na godzinę na dwóch kołach i kilkakrotnie myślałem, że już będzie eksplodować. Przez całą drogę do sanktuarium odmawiałem różaniec, podczas gdy mijane drzewa przydrożne zlewały się w jedną zamazaną żółto-zieloną smugę. Gdyby Matka Boża chciała mi się wtedy ukazać, nie byłbym Jej mógł nawet dostrzec.

Wspiąłem się ścieżką okalającą pagórek, na którym stoi bazylika. Wszedłszy do wnętrza zadziwiłem się, że podłoga jest tam tak błyszcząca, a kościół tak czysty. Teraz przedostałem się w głąb kościoła, w górę absydy, do rodzaju kapliczki ustawionej za wielkim ołtarzem; tam na wprost mnie w małym sanktuarium stała *La Caridad*, niewielka, pogodna, czarna Matka Boska z koroną na głowie i ubrana w królewskie szaty, która jest królową Kuby.

Nie było tam nikogo poza pobożną zakrystianką w średnim wieku, która chciała mi sprzedać mnóstwo medalików. Ukląkłem więc przed Matką Bożą, pomodliłem się i złożyłem Jej moje przyrzeczenie. Potem wycofałem się w głąb bazyliki na miejsce, skąd mogłem widzieć *La Caridad*, być rzeczywiście sam i klęcząc modlić się spokojnie. Jednakże ta pobożna dama, w nadziei przeprowadzenia swej transakcji, a może obawiając się abym nie wyrządził jakiejś szkody w bazylice, wyszła z za ołtarza i kręciła się koło głównych drzwi.

Zawiedziony i zrezygnowany podniosłem się więc z klęczek, kupiłem medalik, dostałem przy tym trochę drobnych dla żebraków i odszedłem nie mając sposobności powiedzenia *La Caridad* tego co chciałem, ani też usłyszenia czegoś więcej od Niej.

Na dole we wsi kupiłem butelkę jakiejś *gaseosy* i stałem pod blaszanym daszkiem werandy tego wiejskiego sklepiku. Gdzieś w jednej z bud ktoś grał na fisharmonii: Kyrie Eleison, Kyrie Eleison, Kyrie Eleison.

Wróciłem do Santiago.

Ale kiedy siedziałem na tarasie hotelu jedząc lunch, okazało się, że *La Caridad del Cobre* miała mi jednak coś do powiedzenia.

Poddała mi pomysł wiersza, który tak łatwo, gładko i spontanicznie ukształtował się w moim umyśle, że wszystko, co miałem do zrobienia, to tylko skończyć jeść, pójść do mego pokoju i bez żadnej prawie zmiany napisać go na maszynie.

Wiersz ten był więc zarazem tym, co Ona miała mi do powiedzenia i tym, co ja chciałem Jej powiedzieć. Była to pieśń dla *La Caridad* i było to także, jeżeli chodzi o mnie, coś zupełnie nowego: pierwszy mój prawdziwy wiersz, a w każdym razie wiersz, który najbardziej lubię. Wskazał on zresztą kierunek wielu innym poezjom; otworzył jakąś bramę i popchnął mnie na pewną i bezpośrednią ścieżkę, która przez kilka lat miała być moją drogą.

A oto ten wiersz:

Białe panny podnoszą głowy jak drzewa,
czarne panny przechodzą
jak odbite w asfalcie flamingi.
    Białe panny śpiewają wysokim głosem jak woda,
    czarne panny mówią spokojnie jak glina ziemi.
Białe panny otwierają ramiona niby obłoki,
czarne panny jak skrzydła opuszczają na oczy powieki:
Anioły pochylają się jak dzwony,
Anioły jak zabawki spoglądają w górę,
Bo tam gwiazdy niebieskie
stoją dokoła pierścieniem,
a wszystkie cząstki tej mozaiki — ziemi
zrywają się ulatując jak ptaki.

Powróciwszy do Hawany zrozumiałem jeszcze coś innego, o wiele większej wagi. Było to coś, co uświadomiło mi nagle i to nie tylko intelektualnie, ale doświadczalnie, istotną bezcelowość tej wizji w drzewach ceibowych, której jednak na wpół świadomie oczekiwałem. A to doznanie otworzyło przede mną inne drzwi, już nie drogę do pewnego sposobu pisania, ale drogę wiodącą w nieskończenie nowy świat, zupełnie poza tym naszym światem, nieporównanie go przerastający i nie będący już w ogóle światem, ale samym Bogiem.

Stało się to w kościele św. Franciszka w Hawanie. Była niedziela. Do komunii przystąpiłem już w innym kościele, zdaje mi się w kościele El Cristo, a tu przyszedłem wysłuchać drugiej mszy. Wnętrze było zatłoczone. Na przedzie, przed ołtarzem ściśnięte szeregi i szeregi dzieci. Zapomniałem czy to były dzieci przystępujące do pierwszej Komunii czy nie — w każdym razie były mniej więcej w tym wieku. Klęczałem daleko z tyłu, ale widziałem ich głowy.

Przyszła pora Podniesienia. Ksiądz podniósł najpierw Hostię, potem kielich. Kiedy odstawił kielich na ołtarz, nagle zakonnik w brązowym habicie przepasany białym sznurem pojawił się przed dziećmi i naraz rozległy się wszystkie ich głosy.

Creo en Diós...

„Wierzę w Boga, Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi..."

Skład Apostolski. Ach, ten okrzyk *Creo en Diós*. Był on tak głośny, jasny, nagły, radosny i triumfujący — wielki okrzyk z ust tych wszystkich kubańskich dzieci, radosna afirmacja wiary.

Wówczas równie niespodziewanie i wyraźnie jak ten okrzyk, ale z tysiąc razy większą jasnością i pewnością zrodziła się w moim umyśle świadomość, zrozumienie, ogarnięcie myślą tego, co przed chwilą zdarzyło się na ołtarzu w czasie przeistoczenia: świadomość Boga, Który uobecnił się przez słowa konsekracji w taki sposób, że stał się moją własnością.

Ale jakaż to była świadomość! Niewyczuwalna a porażająca mnie jak piorun. Było to światło tak jasne, że nie stało w żadnym stosunku do żadnego widzialnego światła, a tak głębokie i wewnętrzne, że zdawało się czynić obojętnym każde przeżycie mniejszej wagi.

A przecież co mnie w tym najmocniej uderzyło to świadomość, że w pewnym znaczeniu to światło było „zwyczajne" — było (i to mi najbardziej dech zapierało) w rzeczywistości ofiarowane każdemu, wszystkim ludziom, że nie miało w sobie nic z nadzwyczajności i ułudy. Było to światło wiary pogłębione i doprowadzone do nagłej i ostatecznej oczywistości.

Było tak, jak gdybym został nagle oświecony przez oślepienie ujawnioną Obecnością Boga.

Oślepiająca i unicestwiająca właściwość tego światła polegała na tym, że nie było i po prostu nie mogło w nim być żadnego pierwiastku uczucia lub wyobraźni. Nazywając je światłem używam już *post factum* pewnej metafory. Ale w owej chwili inną oszałamiającą cechą tej nowej świadomości było obezwładnienie wszystkich obrazów, wszystkich metafor i odcięcie się od całej gmatwaniny postaci i widm, z której przyrodzonym trybem budujemy nasze myślenie. Pomijała ona wszelkie zmysłowe doświadczenia, aby uderzyć wprost w sedno prawdy, jak gdyby nawiązał się jakiś nagły i bezpośredni kontakt pomiędzy moim intelektem a tą Prawdą, która w rzeczywistości fizycznie i substancjalnie była przede mną na ołtarzu. Ale ten kontakt nie był czymś spekulatywnym ani abstrakcyjnym; był konkretny i doświadczalny i należał co prawda do dziedziny poznania, ale jeszcze bardziej do dziedziny miłości.

Inną cechą tego światła było to, że pojawiło się ono o wiele wyżej i sięgnęło o wiele głębiej od poziomu wszystkich moich dotychczasowych świadomych pragnień i pożądań. Było oczyszczone ze wszystkich naleciałości wzruszeniowych i wolne od wszystkiego, co tchnęło uczuciową tęsknotą. Była to miłość tak bezpośrednia i jasna jak widzenie — i zmierzała wprost do posiadania umiłowanej Prawdy.

Pierwszą myślą ujętą w słowa, która mi przyszła do głowy, było: — Oto niebo jest tu przede mną — niebo, niebo!

Wszystko to trwało tylko chwilę — pozostawiło jednak po sobie cichą radość, czysty pokój i szczęście, które utrzymały się przez długie godziny — było to coś, czego nigdy nie mogłem zapomnieć.

I dziwna rzecz, mimo że to światło zdawało się tak „zwyczajne" w tym znaczeniu, o jakim już wspomniałem, i przy tym tak dostępne, nie było sposobu go przywołać z powrotem. Faktycznie nie wiedziałem nawet jak się zabrać do próby rekonstrukcji tego doznania lub odnowienia go w sobie, o ile bym chciał to uczynić — mogłem jedynie zdobyć się na akty wiary i miłości.

Łatwo mi było się przekonać, że żaden mój wysiłek nie zdołał nadać żadnemu aktowi wiary tej szczególnej cechy niespodziewanej oczywistości; był to dar, który musiał przyjść skąd inąd, spoza mnie i z wysoka.

Ale niech to światło, które spłynęło wtedy na mnie w czasie mszy w kościele św. Franciszka w Hawanie, nie nasunie nikomu wniosku jakobym zawsze widział rzeczy tak jasno, albo już zaszedł daleko na drodze modlitwy. Nie — modliłem się nadal przeważnie słowami. A moja modlitwa myślna — o ile ją uprawiałem — także nie była systematyczna; było to raczej mniej lub więcej spontaniczne rozmyślanie i modlitwa afektywna różnego napięcia zależnie od tego, co czytałem, i dotycząca różnych tematów. Po większej części była to nawet nie tyle modlitwa, ile pełne pragnienia i nadziei rozpatrywanie mego przyszłego wstąpienia do nowicjatu franciszkańskiego i wyobrażenie sobie tego nowego życia, tak że często stawało się to raczej marzeniem niż właściwą modlitwą.

(c. d. n.)

Thomas Merton
Tłum. Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

INSTYTUT EKUMENICZNY W BOSSEY

W dniach od 27 lipca do 14 sierpnia 1962 r. odbył się w Instytucie Ekumenicznym w Bossey (Celigny k. Genewy) w Szwajcarii kurs dla słuchaczy wyższych szkół teologicznych [1]. Tematem kursu były głównie wyznania chrześcijańskie: katolicyzm, protestantyzm i tzw. pentekotyzm (po polsku: zielonoświątkowcy). „Trzy główne prądy religii chrześcijańskiej — stwierdza okólnik skierowany do uczestników kursu — katolicki, protestancki i pentekotystyczny, łączą się w jeden potężny nurt ekumeniczny. Kierunek „katolicki" obejmuje Kościoły prawosławne, Kościół rzymsko-katolicki, i odłam katolicyzujący Kościołów luterańskich i anglikańskich. Kościoły wyszłe z Reformacji, reprezentują kierunek „protestancki". Tak zwany dzisiaj niekiedy ruch „pentekotyzmu" reprezentują anabaptyści, lewe skrzydło protestantyzmu, oraz istniejące obecnie Kościoły pentekotystów. W trakcie kursu śledzić będziemy rozwój tychże prądów w historii Kościoła, rozważymy ponadto ich zetknięcie się w ruchu ekumenistycznym, szczególnie w odniesieniu do zagadnienia misyjnego".

W kursie brało udział około 70-ciu uczestników (jedna z najliczniejszych grup jaka kiedykolwiek odwiedziła Bossey — stwierdziła Dyrekcja Instytutu) nie tylko z Europy, ale, rzec można, ze wszystkich stron

---

[1] Celem uniknięcia ewentualnych nieporozumień, autor wyjaśnia, że Kościół w znaczeniu protestanckim jest to społeczność wszystkich, którzy wierzą w Chrystusa Zbawiciela. Różne Kościoły partykularne, w tym i Kościół rzymsko-katolicki, należą do Kościoła Chrystusowego, są jego żywymi komórkami. W pojęciu zaś katolickim Kościół jest to społeczność tych wszystkich, którzy wyznają tę samą wiarę, mają te same sakramenta, są poddani hierarchii kościelnej i uznają zwierzchnictwo Papieża. Ilekroć więc jest w tekście mowa o Kościele w ogólności, chodzi o Kościół w zrozumieniu protestanckim, chyba że z tekstu wynika, że chodzi o Kościół katolicki. Kościoły są to poszczególne wyznania chrześcijańskie.

Gdy autor mówi o ekumenii, tak jak ona jest rozumiana i praktykowana w Bossey, chodzi o ekumenię taką, jak ją określa w swoich Statutach Światowa Rada Kościołów.

świata, należących do różnych wyznań chrześcijańskich. Uczestniczyło paru prawosławnych. Księży katolickich było pięciu (wszyscy oni mieli upoważnienie władz duchownych), w tym czterech benedyktynów.

Nie było to pierwsze ani jedyne tego rodzaju spotkanie w Bossey. Instytut ekumeniczny, zależny od Światowej Rady Kościołów w Genewie, jest w środowisku protestanckim bardzo żywym ośrodkiem myśli teologicznej oraz miejscem spotkań ekumenicznych. Nie są to wielkie oficjalne zjazdy jak np. w Amsterdamie (1948) czy w New Delhi (1961) i nie biorą w nich udziału wyłącznie tylko wybitni teologowie czy dostojnicy kościelni, ale spotkania mniejszych grup, do których każdy z obecnych może wnieść swój udział. Co więcej, Instytut ekumeniczny pragnie dopomóc im w zrozumieniu ich roli jako czynnych członków Kościoła, pragnie ukazać im w pełni ich odpowiedzialność wobec świata. „W Chrystusie bowiem Bóg pojednał świat z sobą" (2 Kor 5, 19). Należeć do Kościoła znaczy ponosić odpowiedzialność za swoje posłannictwo w świecie, co z kolei pociąga za sobą gotowość stawienia czoła problemom, na jakie Kościół napotyka wśród różnych kultur i ras, wśród których rozwija swoją działalność. Bossey stawia bez obsłonek przed uczestnikami zjazdów ową dialektykę Kościół — świat, bo wie, że mimo wszystko, świat ten jest dziełem Boga.

Nie chodzi jednak o czysto intelektualne rozważania czy dyskusje. Bossey cechuje przede wszystkim atmosfera wspólnoty, której podłożem jest kult sprawowany w kaplicy, (w którym wszyscy biorą udział) oraz studium Pisma świętego, które jest punktem centralnym wszystkich wykładów i konferencji. Oczywiście, każdy z Kościołów ma swoje własne formy kultu i sprawowane są one po kolei w kaplicy Instytutu. Wszystkie one są jednak dla członków tych Kościołów wyrazem ich wiary w Chrystusa i ta właśnie wiara jest czynnikiem łączącym różne grupy wyznaniowe mimo różnicy obrzędów. Z drugiej zaś strony studium Pisma zdąża ku temu, ażeby stanąć twarzą w twarz ze Słowem Bożym, które sądzi świat (por. Jn 12, 48). Wtedy Prawda Boża ukaże się w całej swej świeżości i dynamizmie, wtedy zrozumie się konieczność wewnętrznego odrodzenia. Potrzeba tej odnowy jest jak gdyby przebłyskiem jedności, do której Chrystus wzywa swój Kościół i która jedyna jest zdolna wznieść się ponad obecny rozłam chrześcijaństwa. Wiara w Chrystusa i w Jego Boskie posłannictwo, obowiązek głoszenia Go światu, wytwarzają warunki wzajemnego zbliżenia się oraz nawiązania dialogu ponad różnicami wyznań, ras i języka. Celem tegoż nie mają być jakieś kompromisy czy ustępstwa, ani odstępstwo od swojego Kościoła i swoich przekonań, ale wzajemne poznanie się, wytłumaczenie innym swojego stanowiska i na odwrót — zrozumienie innych. Do tego zdąża Światowa Rada Kościołów, to jest też praktycznie wprowadzane w życie na spotkaniach w Bossey. Słowem, życie w Chrystusie, modlitwa (wspólna i prywatna), obowiązek Apostolatu, mają być pomostem

ku zjednoczeniu — dyskusje doktrynalne, choć bardzo istotne, są jednak czymś pochodnym. Zapewne temu nastawieniu przypisywać należy atmosferę niezwykłej serdeczności, pogody i życzliwości, jaka panuje wśród uczestników spotkań. Jest to wprowadzenie w czyn słowa św. Pawła: „wy wszyscy jedno jesteście w Jezusie Chrystusie" (Gal 3, 28).

Działalność Instytutu jest wielokierunkowa. Co roku, w lecie, organizuje on trzy lub cztery serie wykładów — dla pastorów i misjonarzy, dla słuchaczy teologii oraz dla świeckich. Należy jednak zaznaczyć, jak było powiedziane wyżej, że nie chodzi tu jedynie o zdobycie nowych wiadomości ale o wzajemne zbliżenie się, wspólne rozważanie zagadnień związanych z działalnością Kościoła w świecie oraz problemów ekumenizmu. Jest to jak gdyby przygotowanie i wprowadzenie do jedności, której szukają wszystkie Kościoły. Po wtóre Instytut organizuje również kursy „stanowe" np. dla lekarzy, pielęgniarek, prawników, działaczy społecznych, artystów, dziennikarzy itp., ażeby dopomóc im w ten sposób w rozwiązywaniu problemów powstałych na tle ich pracy zawodowej i wymagań wypływających z ich wiary chrześcijańskiej. Jest to, na szczeblu ekumenicznym, odpowiednik poradni zawodowych oraz wyższych uczelni teologicznych. Bossey prowadzi również pracę pionierską w innej jeszcze dziedzinie. Istnieje mianowicie cały szereg bardzo istotnych zagadnień, jak np. problem więziennictwa i reedukacji więźniów, przestępczości i młodzieży, problem rodziny, służby wojskowej i wychowania, broni termojądrowej i inne, które są może zbyt często pomijane w działalności duszpasterskiej Kościoła. Dlatego w Bossey rozważa się je w małym gronie ekspertów lub w poradniach *ad hoc* zorganizowanych. W końcu, w r. 1952, przy współudziale Wydziału Teologicznego przy Uniwersytecie w Genewie, zaprowadzono w Bossey coroczny kurs poświęcony specjalnie zagadnieniom ekumenicznym. Kurs ten trwa od 1 października do 15 lutego roku następnego i jest przeznaczony dla absolwentów wyższych uczelni teologicznych, którzy pragną naukowo pogłębić ten problem.

* * *

Kurs, który miał miejsce w Instytucie Ekumenicznym w dniach od 27 lipca do 14 sierpnia 1962 r., obejmował wykłady, studia biblijne oraz seminaria.

Wykłady miały na celu zapoznać słuchaczy z powstaniem i rozwojem głównych wyznań chrześcijańskich: katolicyzmu i prawosławia, luteranizmu i Kościołów powstałych na skutek Reformacji, oraz z ruchem t. zw. pentekotystów. Poza tym poruszano zagadnienia misyjne, tak jak obecnie stają one przed Kościołem. Wykłady prowadzili przedstawiciele różnych wyznań niekatolickich, po większej części profesorowie historii Kościoła na różnych wyższych uczelniach.

Na Studiach Biblijnych uczestnicy kursu podzielili się na cztery grupy. Teksty Pisma św. wyjęte były z Księgi Izajasza (rozdziały 45, 53 i 61) oraz z listu św. Pawła do Kolosan (1, 15—29). Chodziło tu o podkreślenie misji Izraela wśród narodów, posłannictwa Mesjasza oraz władztwa Chrystusa nad światem. Praca polegała na egzegezie tekstów, wyciągnięciu z nich wniosków teologicznych oraz praktycznych zastosowań do życia chrześcijańskiego i misji Kościoła. Każda grupa musiała po dyskusji przedstawić raport ze swej pracy, który był czytany i dyskutowany na sesji plenarnej. W każdej grupie, obejmującej członków różnych wyznań, znajdował się też jeden z obecnych na kursie księży katolickich. Uczestniczyli oni na równi z innymi w pracy grup i dyskusjach, przedstawiając równocześnie stanowisko katolickie odnośnie do poruszanego tematu.

Seminaria (4 grupy) rozważały następujące zagadnienia: Kościół a świat (grupa 1-sza), Nawrócenie (grupa 2-ga), Duchowieństwo a świeccy (3-a grupa), Kościół w społeczności ludzkiej (4-a grupa). W każdej grupie przedstawiono katolickie, protestanckie i „pentekotystyczne" ujęcie tematu oraz jego podstawy biblijne (teksty Pisma św.). Po czym następowała dyskusja, w której zaznaczano różnice poglądów, ich słabe strony oraz, ewentualnie, sposób, w jaki mogą się one uzupełniać i wzajemnie wzbogacać. I tak np. Kościół ma nieść światu zbawienie, zbawienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Kościół staje się jednym ciałem poprzez Ofiarę Chrystusa, w której ma udział przez Eucharystię. Jako społeczność Chrystusowa ma prowadzić Jego dzieło w świecie. Kościół uświęca świat przez swe posłannictwo (np. 1 Kor 7, 14). Tak Kościół jest spleciony z losami świata. Jeżeli w tym swoim posłannictwie Kościół katolicki może ulec pokusie cezaropapizmu i klerykalizacji czy też sięgać do środków politycznych w celu utrwalenia swoich wpływów, to Reformacji grozi niebezpieczeństwo purytanizmu, a luteranom zbytnie podkreślanie rozdziału pomiędzy „królestwem tego świata" a królestwem Bożym. Podobnie „nawrócenie" jest dla katolików przystąpieniem do Kościoła, dla pentekotystów egzystencjalnym doświadczeniem „nowego życia" w Chrystusie, dla protestantów dziełem wszechmocnej łaski Bożej. Katolicki punkt widzenia kładzie nacisk na Kościół-Instytucję i skuteczność sakramentów, co w oczach niektórych może minimalizować znaczenie osobistej decyzji, owego „tak" wypowiedzianego w odpowiedzi na łaskę Bożą, z drugiej zaś strony u protestantów istnieje niebezpieczeństwo zbytniego podkreślania roli intelektu przyświadczającego wezwaniu Bożemu. Tak więc wzajemna wymiana poglądów przynosi niewątpliwie ich pogłębienie i prowadzi też do głębszego uświadomienia sobie wielorakich aspektów wiary.

Wyniki dyskusji poszczególnych grup, opracowane na piśmie, przedstawiano do omówienia na sesjach plenarnych.

Wykłady, studia biblijne, seminaria, pomyślane były jako całość.

Historia Kościoła znajduje swoją właściwą interpretację w świetle Pisma św.: są to dzieje ludu Bożego spisane na kartach Starego i Nowego Testamentu i rozwijające się dalej poprzez życie Kościoła na ziemi. Chrystus Mesjasz jest dopełnieniem wszystkich obietnic Bożych, On prowadzi lud swój ku chwale przyszłego wieku, w Nim dzieje tego ludu (Kościoła) znajdują swój ostateczny sens. On także jest Panem wszechświata „albowiem w nim wszystkie rzeczy zostały stworzone" (Kol. 1, 16) i losy świata spoczywają w jego ręku. Kościół, lud Boży, ma szerzyć w świecie dzieło zbawienia i poznanie Chrystusa. Uznając Chrystusa za Pana i Władcę, oddając Mu swe życie, człowiek wchodzi w krąg światłości Bożej, staje się członkiem ludu Bożegò (Kościoła), a przez niego, jak i przez całą społeczność chrześcijańską, przez modlitwę i Eucharystię świat jest wciągany w orbitę łaski Chrystusowej. W tej swojej misji Kościół spotyka się z różnymi problemami świata, w którym żyje i działa. Życie świata, jego areligijność, jest wyzwaniem rzuconym Kościołowi, podobnie i Kościół rzuca światu wyzwanie, którym jest Dobra Nowina Zbawienia w Chrystusie, przezeń głoszona. Powstaje więc dialektyczne napięcie: Kościół a świat, Nawrócenie, Duchowieństwo a laikat, Kerygmat i miejsce Kościoła w społeczności ludzkiej. Stawianie sobie tych zagadnień, szukanie na nie odpowiedzi, jest równocześnie uświadomieniem sobie swej przynależności do Kościoła i odpowiedzialności wobec Boga i świata za swe posłannictwo. Budzi też ono poczucie wspólnoty w Chrystusie i przynagla do szukania form, w jakich ta wspólnota mogłaby się wyrazić.

* * *

Jeden z uczestników kursu wyraził się następująco: „Dni te były bardzo męczące, ale też i bardzo owocne. Zapisały się one w moim życiu jako coś bardzo pozytywnego". Niewątpliwie różnice doktrynalne były duże, żeby wymienić tylko role chrztu i wiary w dziele nawrócenia (odnowy wewnętrznej), miejsce oraz istotne znaczenie duchownych w Kościele oraz istotna różnica między nimi a pozostałymi członkami Kościoła, (jest to właściwie zagadnienie struktury Kościoła), sakramenta, działanie łaski, prawo naturalne i wiele innych, a nade wszystko prymat papieża. Jedna z wybitnych osobistości świata protestanckiego powiedziała podobno, że zjednoczenie może być tylko cudem łaski Bożej, bo po ludzku biorąc jest to prawie beznadziejne. Nie bylibyśmy jednak chrześcijanami, gdybyśmy nie wierzyli w cudy i we wszechmoc naszego Boga. Niewątpliwie, tęsknota za jednością i wysiłki ku jej zrealizowaniu, jakie od dłuższego czasu mają miejsce u tych wierzących, którzy nie są członkami Kościoła rzymsko-katolickiego, są wynikiem działania Ducha Świętego. Ale pamiętajmy o tym, że my wszyscy jesteśmy narzędziami tego Ducha. W czasie ostatniego ple-

narnego zebrania, jeden z obecnych zwrócił się do księży katolickich ze słowami: lepiej byłoby, gdybyście w określaniu swojego Kościoła opuścili przymiotnik „katolicki" i nazywali się po prostu Kościołem rzymskim, bo przecież cały Kościół Boży jest katolicki (to zn. powszechny, mający do spełnienia swą misję wobec całego świata). Na co jeden z księży odpowiedział: to właśnie bardzo dobrze, że nazywamy się Kościołem rzymsko-katolickim. Gdybyśmy byli tylko Kościołem rzymskim, groziłoby nam zamknięcie się na naszym własnym podwórku, w pewnego rodzaju ghetcie o wysokich murach. A właśnie dzięki temu, że jesteśmy katoliccy, możemy się wspólnie bardziej zrozumieć i zbliżyć. O to właśnie chodzi w dziele ekumenii. Zrealizuje ją Duch Święty, Który jest Miłością, a nie ludzkie dyskusje i dowodzenia. Ale naszym zadaniem, naszą odpowiedzialnością wobec Boga i naszych braci jest dać się poznać: dać poznać życie Kościoła, które jest życiem w miłości, dać poznać jego prawdziwe oblicze, które jest obliczem miłości. Gdy wszyscy, którzy wierzymy w Chrystusa, staniemy się jedno, a miłość Boża będzie w nas i Chrystus w nas, wtedy świat uwierzy, że Chrystus jest posłanym przez Boga (Jn 17, 21) Zbawicielem i Panem wszystkiego. Ukazać światu prawdziwe oblicze Kościoła, w jego życiu, modlitwie, działalności, oblicze przesłonięte być może niekiedy nieistotnymi naleciałościami ubiegłych wieków, jest jednym z głównych, jeżeli nie najgłówniejszym, założeniem obecnego Soboru. Od nas, członków Kościoła, w dużej mierze zależy wprowadzenie w czyn tej myśli Kościoła wyrażonej ustami Papieża Jana XXIII.

Dominik Michałowski OSB
Tyniec

WŚRÓD KSIĄŻEK

„KATOLICYZM RELIGIA JUTRA"

Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Mały Słownik Teologiczny), Freiburg, Basel-Wien 1961, Verlag Herder, Herder—Bücherei, s. 108/9.

Bibliografia prac i artykułów K. Rahnera przekroczyła niedawno 700 tytułów. Już od dłuższego czasu spotyka się na Zachodzie głosy, wyrażające nadzieję, że świat katolicki doczeka się wreszcie jego systematycznie opracowanej teologii. Jej potrzebę zaostrzają (a zaspokajają tylko częściowo) zawsze aktualne, lecz tym samym fragmentaryczne książki i rozprawy tego znakomitego myśliciela, którego specjalnością

jest dogmatyka, którego temperament ma cechy wybitnie publicystyczne i którego pióro odznacza się nieczęstą a bezcenną właściwością czynienia abstrakcyjnych pojęć scholastycznych czymś żywym i współczesnym.

Pierwszym i do niedawna jedynym zarysem systematyzacji myśli teologicznej K. Rahnera były opracowywane przez niego kluczowe hasła „Leksykonu Teologii i Kościoła". (K. Rahner, J. Hoefer, *Lexikon für Theologie und Kirche).* Sześć tomów tego niedokończonego jeszcze Leksykonu osiągnęło (w drugim już wydaniu) niezwykłą, jak na pozycję tak specjalistyczną, popularność, także w środowiskach „laików świeckich i duchownych".

Te środowiska właśnie powitały ze szczególną radością wydany niedawno „Mały Słownik Teologiczny", w którym Rahner, z pomocą swego ucznia H. Vorgrimlera, podejmuje *próbę wyjaśnienia podstawowych pojęć współczesnej katolickiej teologii dogmatycznej na użytek nie-teologów.* „Mały Słownik" i „wyjaśnianie pojęć" to określenia, które zdają się sugerować jeden więcej uproszczony teologiczny bryk dla laikatu. W rzeczywistości jest to coś całkiem innego. Poważne miesięczniki Niemiec i Szwajcarii („Wort und Wahrheit", „Stimmen der Zeit", „Civitas") określają „Słownik" Rahnera jako *współczesne kompendium teologiczne na najwyższym poziomie, jako książkę do czytania a nie podręcznik,* jako *pracę o wyraźnej, jednolitej i twórczej koncepcji, w której widoczny jest lwi pazur wybitnego, a może nawet najwybitniejszego teologa naszych dni, i która pokazuje, czym może i czym musi stać się teologia.*

U podstaw koncepcji Rahnera leży pogląd, że *teologia robi się w ruchu.* Znajduje się ona, jego zdaniem, *wciąż w początkch rozwoju,* (między innymi w swej refleksji nad historią zbawienia), jest w wielu problemach niedopracowana definitywnie (Rahner wymienia tu przykładowo hermeneutykę, generacjonizm, pojęcie ciała), stoi wobec wielu pytań, na które jeszcze nie odpowiedziała. Skrupulatne odrzekanie się od szerokich generalizacji i niezwykle częsty tryb warunkowy pogłębiają w czytelniku świadomość, że stoi wobec teologii, która uważa się za dyscyplinę w rozwoju i traktuje swe orzeczenia nie jako bariery, lecz raczej jako punkty wyjścia do wciąż twórczej i nigdy niezamkniętej refleksji poznawczej.

„Teologia w ruchu" nie jest koncepcją pozbawioną głębszych uzasadnień. Wiąże się ona z całokształtem refleksji Rahnera o historyczności egzystencji chrześcijańskiej. Szereg haseł przeniesionych z filozofii współczesnej, lub stanowiących analogie z jej pojęciami, szereg propozycji zmian lub uzupełnień w terminologii scholastycznej to okazje do pogłębienia twórczej a nie pozornej tylko konfrontacji z myślą dialektyczną naszych dni, które na swych wszystkich chyba frontach poznawczych zmaga się dziś w ten czy inny sposób z problematyką historycz-

nych uwarunkowań ludzkiego bytu. Dla Rahnera *historyczna jest sama Łaska i zarazem historia jest Łaską.*

O tym, jak głęboko teologiczna refleksja może (jeśli umie) wniknąć w prawdziwy a nie fikcyjny świat dzisiejszych myśli i pojęć, świadczy szereg haseł, których laik (a nawet chyba teolog) nie oczekuje zazwyczaj w „małym słowniku teologicznym". Rahner pisze o *optymizmie i pesymizmie, o zwątpieniu, lęku, czasie*... Podaje hasło *teraz* i hasło *nic, koniec i początek, przyszłość, życie, udzielanie się*... Znakomity teolog, nawet pisząc słownik, nie przestaje być — w jakiejś mierze — publicystą: odpowiada swemu czasowi i stawia postulaty w imieniu swego czasu. Jego inspirujące refleksje uwypuklają, lepiej niż żądania wprost, „zamówienie społeczne" na nowe traktaty teologiczne (antropologia teologiczna, teologia historii) i na nowe interpretacje już istniejącej systematyki.

Bardzo wiele uwagi poświęca K. Rahner w swym „słowniku" sprawie eklezjologii. Jest to nie tylko jedna więcej próba odpowiedzi na „pytanie czasu", ale też logiczna konsekwencja historycznej wizji „rosnącego", „będącego w drodze" chrześcijaństwa. W tej perspektywie bowiem refleksja o Kościele jest refleksją o dokonującym się w czasie i w historii dziele zbawienia. Kościół jest więc dla Rahnera „miejscem" zbawienia, miejscem trwałej obecności Słowa, lecz zarazem pojmowany być musi eschatologicznie. W świetle takiego pojmowania, wiele praktycznych punktów sporów czy trudności zarysowuje się w sposób nowy i bardziej dla dzisiejszego człowieka przekonywający (władza Kościoła, Urząd, sprawa „grzeszności" ludzi i „grzeszności instytucji"). Rahner nie obawia się pewnych akcentów samokrytyki (Hasło *Arogancja w Kościele)* i z wyraźnym rozmysłem unika widocznej we wszystkich chyba popularnych teologiach tendencji do hipostazowania pojęć.

Zarówno refleksje o eklezjologii jak inne hasła Słownika odzwierciedlają wreszcie wyraźnie to, że Rahner (podobnie jak kardynał Bea w jednym z przedsoborowych przemówień we Wiedniu) proponuje teologii katolickiej jako teren refleksji i szansę rozwoju dalszą i coraz głębiej idącą konfrontację z refleksją protestancką. Centralne punkty dyskusyjne, jak *sola fides, simul iustus et peccator, sola scriptura, Una Sancta,* fideizm, kapłaństwo wiernych, stanowią, jego zdaniem, nie tylko „problemy do uzgodnienia", lecz też źródła twórczej ewolucji myśli katolickiej.

Henri Fesquet, *Le catholicisme, religion de demain,* (Katolicyzm, religia jutra), Paris 1962, Grasset.

Autor cytuje w swej książce z upodobaniem słowa kardynała Gerlier, które charakteryzują też przyjęty przez niego punkt widzenia. *Być naprawdę chrześcijaninem w naszych czasach to wstawić się w położe-*

nie niewierzących, spojrzeć z inteligentną, braterską sympatią na ich trudności, ich opory, ich indyferentyzm, nawet ich wrogość. Taki opis katolicyzmu od strony niewierzących, czy jak pisze Fesquet, *raczej niedowiarków, którzy żyją na skrajach Kościoła,* trafia na szczególnie podatny grunt we Francji, której ruchy apostolskie i misyjne od dawna już przyzwyczajają katolików do pytania czy trudności i zarzuty środowisk zlaicyzowanych nie mają pewnych realnych uzasadnień w postawach wiernych i duchowieństwa, czy nie bywa często tak, że odrzucany bywa nie Bóg, lecz pewne sposoby przedstawiania Boga.

W recenzji w „Témoignage Chrétien", zatytułowanej *Proces katolicyzmu* A. M. Henry O. P. podkreśla, że ogromne powodzenie książki jest z pewnością „dobrym znakiem", jeśli idzie o ducha i o dojrzałość Kościoła we Francji i że „religia jutra" stanowi w każdym razie wielką wartość jako „sygnal nadziei", choć niektóre poglądy autora muszą budzić zastrzeżenia (na przyklad jego refleksje o łasce i o modlitwie, a szczególnie jego sposób przedstawiania problemu dechrystianizacji, tak jakby masowe i powszechne nawrócenie było tylko sprawą pewnych reform ludzkich).

H. Fesquet utrzymuje całą swą książkę w tonie zdania, w jakim zwraca się w pierwszym rozdziale do niewierzących z zapewnieniem, że wielu katolików wewnątrz Kościola myśli to samo, co oni: *co do wielu punktów zgadzamy się z wami i to znacznie bardziej, niż przypuszczacie.*

Jego „proces" wytoczony katolicyzmowi biegnie też po linii najczęstszych trudności ludzi z zewnątrz. Oskarża na przykład *rupieciarnię wierzeń,* która tak często zastępuje w praktyce konsekwentną, teocentrycznie zorientowaną i lojalnie przeżywaną wiarę. Oskarża *doktorów pustych religijnie a pełnych siebie,* o których mówił już Fénelon, że Bóg jest w nich nieobecny a obecna jest pycha. Oskarża ciasnotę horyzontów intelektualnych wielu domniemanych obrońców ortodoksji, ukrywanie niepochlebnych prawd, brak szacunku dla praw osoby ludzkiej i autorytetu sumienia indywidualnego, jaki cechuje pewne posunięcia i procedury. Z wielką goryczą podkreślany jest fakt, że w większości społecznych konfliktów katolicy *nie są po stronie ubogich.* Niski poziom i nieżyciowość kazań, niezdrowy klimat niedomówień i podejrzeń, pakty z „Cesarzem" kosztem Boga, próby sakralizacji tego, co doczesne lub — w innych wypadkach — pogarda dla doczesności, to niektóre dalsze punkty aktu oskarżenia.

Nie tylko zarzuty jednak, lecz też pragnienia obecne wewnątrz katolicyzmu są, zdaniem H. Fesquet, podobne do aspiracji ludzi niewierzących. Wymienia tu przede wszystkim konsekwentny, inteligentny światopogląd i wolność oraz godność osoby ludzkiej. Wśród „proroków" chrześcijańskiego humanizmu cytuje Mouniera, de Lubaca, Teilharda, Vialatoux, Congara, Chenu. Myśl przewodnią pozytywnego aspektu książ-

ki stanowi zdanie Mouniera: *chrześcijaństwo daje naprawdę człowiekowi wielkość i więcej niż wielkość. Powołuje go do stania się Bogiem i powołuje go do wolności.*

Charles Baudouin, *Blaise Pascal ou l'ordre du coeur* (Blaise Pascal, czyli porządek serca), Paris 1962, Plon. „Collection La Recherche de l'Absolu"; Guy Gaucher, *Georges Bernanos ou l'invincible espérance* (Georges Bernanos, czyli niezłomna nadzieja), Paris 1962, Plon. „Coll. La Recherche de l'Absolu"; Jean Onimus, *La Route de Charles Péguy* (Droga Charles Péguy), Paris 1962, Plon, „Coll. La Recherche de l'Absolu".

Seria „Poszukiwanie Absolutu", której trzy pierwsze pozycje omawiane są życzliwie przez krytykę francuską, reprezentuje szczególny gatunek literacki. Nie zajmuje się analizą dzieł, ani nawet nie zajmuje się, ściślej biorąc, szczegółową biografią naszych *wielkich poprzedników w niepokoju,* jak nazywa Pascala, Péguy i Bernanosa recenzent „La Revue Nouvelle". Charakteryzując profil nowego działu wydawnictwa Plon, Jerzy Radkowski pisze, że będą to „psychoportrety", co może nasuwać myśl o natrętnie przepsychologizowanych *vies romancées,* ale na szczęście jest inaczej. Zadaniem, jakie stawiają sobie trzej pierwsi autorzy serii, jest bowiem nie tyle wierny portret przeżyć wewnętrznych samych „poszukiwaczy absolutu", co raczej portret ich drogi, w ujęciu dość zobiektywizowanym, akcentującym etapy i punkty zwrotne, które wydają się typowe dla niespokojnych duchów każdej epoki, a w jakiejś mierze chyba dla życia ludzkiego w ogóle.

Poszukiwanie absolutu w rozumieniu autorów francuskich nie oznacza dążenia do określonego jasno od początku celu, tylko postawę wobec życia. Pascal, Bernanos i Péguy są w ich ujęciu przede wszystkim ludźmi, którzy — jak to powiedział Gierymski o Adamie Chmielowskim — *wymagają więcej niż natura dać może* i zasadniczy stały niedosyt dominuje w ich życiu, szukając ujścia w różnych kolejnych kształtach powołań czy przybliżeń do ideału. Sam ideał zresztą rysuje się niewyraźnie, jest — jak pisze J. Onimus — *odgadywany w dążeniu.* Bohaterowie ryzykownej duchowej przygody mają też intensywną świadomość, że ich łódź jest na pełnym morzu, że sytuacja jest nieodwracalna — muszą płynąć, choć nie wiedzą dobrze, jak i gdzie płynąć trzeba. *Bóg nas woła, ale wciąż nie wiadomo dobrze dokąd, którędy,* pisze Bernanos.

Etapem wyjściowym drogi do absolutu jest więc trwoga, *nox atra,* bywa nim rozpacz, i słusznie chyba pisał K. Rahner o rozpaczy, że *trzeba tylko być jej konsekwentnie wiernym, ażeby stała się twórcza.* Pascala przejmuje zgrozą przepaść kondycji ludzkiej. Bernanos i Péguy, każdy inaczej, każdy po swojemu, przeżywają udrękę dewaluacji wszel-

kich wartości. Ich pierwszą reakcją jednak nie jest przejście poprzez tylko rozpacz próby dorywczych z nią pojedynków. Oczyszczanie świata przemocą z jego skaz, ferwor polemicznej terapii, to działalność chwalebna z pewnością w swych intencjach, ale też niepozbawiona własnych cieni i demonów. Jest coś zawsze niebezpiecznego, coś śliskiego moralnie w „naprawianiu" świata bez głęboko, autentycznie przeżytego udziału w wadach, które się naprawia. Jest jakaś zasadnicza niewiara w cnotę, w prawdę, w Boga, w agresywność, w arbitralność, z jaką wyrażają się czasem wezwania do cnoty, prawdy, wiary... *Niestety!* — pisze Bernanos — *już bardzo dawno przejrzałem żałosny sekret gwałtowności, impertynenckiej nie-dobroci, jaką tak często przejawiają wierzący wobec niewierzących. Wierzący krzyczą tak głośno po to, aby dodać ducha samym sobie, aby przekonać — czy zagłuszyć? — samych siebie. Nie łudźmy się: gwałtowni, niecierpliwi obrońcy wiary nie są nigdy aż do dna pewni, że wierzą.*

Pokusa czynienia dobrze podobnie jak poprzedzająca ją trwoga *pełnego morza* to konieczne często lecz przejściowe etapy szukania absolutu. *Prowincjałki* Pascala nie były ani jego ostatnim ani najlepszym słowem. Badacze drogi wszystkich trzech omawianych pisarzy notują w ich życiu moment czy okres zwrotny — „punkt nawrócenia", jak to nazywają. Nawrócenia na prawdę, którą pięknie formułuje Bernanos, mówiąc, że *w stosunkach ludzkich jest zawsze i jest tylko — wymiana. Daje jedynie Bóg.* Wymiana to otwarcie, zrównanie, to zasadnicza solidarność w niemożliwościach i w możliwościach człowieczeństwa. A to, że daje jedynie Bóg, znaczy ufność w Jego dawanie, w Jego dzieło, w Jego drogi w ludziach. Nawrócenie na tę ufność, na pokorną lecz wielkoduszną zarazem wiarę w Boga, bez którego nie możemy nic, lecz który może wszystko, co chce, a chce — dobrze, dało *Myśli* Pascala, *Pamiętnik wiejskiego proboszcza* Bernanosa, wielkie liryki Péguy'ego.

Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin,* Paris 1962, Éditions du Seuil, Coll. „Écrivains de Toujours".

Mała, popularna biografia Teilharda de Chardin to zadanie znacznie trudniejsze chyba niż biografia duża i szczegółowa, czy tym bardziej szczegółowe studium jakiegoś jednego aspektu tego niezwykle bogatego życia i olbrzymiego dzieła. Dodatkowym kłopotem dla zachodniego biografa jest ciągnąca się od szeregu lat dyskusja nad wieloma spornymi punktami syntezy teilhardowskiej, i związana z tą dyskusją ogromna literatura krytyczna. Przedstawiając ewolucję i twórczość myśli i tak niezmiernie trudnej do przełożenia na popularny schemat, myśli naukowej i wizjonerskiej zarazem, „specjalistycznej" i „poetyckiej", trzeba w takiej sytuacji odpowiadać też na szereg zarzutów i wątpliwości,

które — w wersji nieraz bardzo zwulgaryzowanej — bywają szerzej znane niż oryginały prac Teilharda.

Claude Cuénot, znakomity znawca całej ogromnej spuścizny naukowej, publicystycznej i epistolarnej autora *Fenomenu ludzkiego* i niezmordowany działacz Towarzystwa Przyjaciół P. Teilhard de Chardin (Towarzystwo to, zaznaczyć warto, położyło ogromne zasługi w umożliwieniu i realizacji wydania dzieł Teilharda) podjął i wykonał to trudne zadanie w sposób nie tylko najlepszy chyba z praktycznie możliwych, ale też bardzo ambitny. Autorowi wyczerpującej, wielkiej biografii, która stanowi podstawowe dziś źródło informacji o życiu, ewolucji i całokształcie prac myśliciela, stojącego w centrum tak wielu sporów i tak wielu dążeń (*Pierre Teilhard de Chardin, Les grandes étapes de son évolution*, Paris 1958, Plon, avec bibliografie complète), nie byłoby oczywiście trudno sporządzić suchy, encyklopedyczny skrót „etapów i poglądów", przyozdabiając go ewentualnie kilkoma przysłowiowymi już cytatami i podając po drodze repliki na główne z wysuwanych zarzutów. „Nie byłoby trudno", to jednak stwierdzenie słuszne jest tylko pozornie. Właśnie komuś tak głęboko, tak *con amore* obcującemu z myślą i osobowością Teilharda jak C. Cuénot, byłoby niezwykle trudno zrobić coś takiego i nic dziwnego chyba, że książeczka o rozmiarach i wyglądzie zewnętrznym jednego z tak licznych dzisiaj „bryków" do kultury współczesnej, ma zupełnie inny charakter.

Autor nie chciał ograniczyć się do referowania. Chciał za wszelką cenę przekazać coś z intymnego klimatu i z osobistego uroku pisarza i człowieka. I w tej mierze, w jakiej może to być osiągnięte w książce, która na 160 stronach mieści biografię, wykład poglądów i ewolucję wewnętrzną i intelektualną jednego z najwszechstronniejszych i najbardziej wielowymiarowych myślicieli współczesnych, autor osiągnął swe zamierzenie.

Bardzo dużą rolę odegrała tu głęboko przemyślana i pomysłowa kompozycja i zespolony z nią świetnie układ graficzny. Pierwsza część książki — „wielka i wspaniała przygoda" — składa się z doskonale dobranych tekstów, zdjęć, małych notek biograficznych i komentarzy autorskich, które rzucają wielostronne światło na poszczególne etapy życia i ewolucji Teilharda. Rzecz prosta chciałoby się wiedzieć więcej, znać więcej tekstów. Ale mając do dyspozycji sześćdziesiąt stron nie można było chyba pełniej i wszechstronniej ich wykorzystać. Czytelnika polskiego, nie będącego *au courant* kampanii anty-teilhardowskiej, która i dziś jeszcze nie ustała zupełnie i której często bronią były aluzje i insynuacje dotyczące „dobrej wiary" czy w ogóle wiary Teilharda, uderzać muszą dosyć niemile zbyt liczne akcenty, podkreślające z naciskiem jego pobożność, żarliwość, ortodoksyjność. Nie biografowi jednak trzeba czynić zarzut o to. Klimat soborowy pozwala mieć nadzieję,

że w drugim wydaniu będzie można wypełnić pięknymi tekstami *Mszy nad światem* miejsce, które teraz zajmować musi apologetyka.

Część druga książki, „Wizja pan-chrystyczna", zawiera bardzo przejrzysty, żywy i czytelny wykład fenomenologii Teilharda oraz jej aspektu religijnego. Również i tu nasuwa się uwaga, która dotyczyła części pierwszej: to jest z pewnością za mało, to daje zaledwie zarys pojęcia. Ale znowu przyznać trzeba, że przy tej kondensacji (100 stron, a sam tylko *Fenomen Ludzki* i *Milieu Divin* to 550 stron!) trudno było więcej i jaśniej powiedzieć. Biorąc pod uwagę fakt, że oryginalne teksty Teilharda są bardzo trudne, gdyż operują nie tylko terminologią kilku dyscyplin naukowych ale też słynną terminologią własną autora, można polecić teilhardystom *in spe* książkę Cuénota, także z tego względu, że znajomość zasadniczych zrębów teilhardowskiej kosmogenezy, antropogenezy i chrystogenezy może bardzo ułatwić wszelką dalszą lekturę.

N. M. Wildiers, OFM, *Teilhard de Chardin*, Paris 1962, Editions Universitaires, „Coll. Classiques du XXe Siècle".

Zgodnie z założeniami serii „Klasyków XX wieku" koncepcja Teilharda przedstawiona jest przez belgijskiego teologa w kontekście myśli i psychologii współczesnej i czytelnik zapoznaje się z nią jako z odpowiedzią na tendencje i pytania kultury. Na wstępie podkreślona jest, w sposób chyba bardzo celny, rola religijna próby scalenia w „organicznej wizji kosmicznej" dwu światów, w jakiejś mierze zawsze niewspółmiernych: świata nauki i świata wiary. Ks. Wildiers wykazuje, że Teilhard nie negował tej niewspółmierności na terenie, na którym istnieje ona rzeczywiście. *Problem jego,* czytamy, *nie miał charakteru ściśle metafizycznego... Chodziło o przezwyciężenie rozpęknięcia, niespoistości przeżyć wewnętrznych, o przezwyciężenie — jak pisał — „wewnętrznej schizofrenii", jaką powodowały dwa odrębne i nieraz na pozór sprzeczne obrazy Boga chrześcijaństwa i świata wiedzy. Chodziło więc, mówiąc inaczej, o kształt przeżywania religii, o jej psychologię, wyobraźnię, wzorce zachowań, o to by pogodzić kosmiczną miłość świata i niebiańską miłość Boga. Nie jest to więc zagadnienie rzędu metafizycznego, lecz rzędu praktycznego.*

Część pierwsza książki, „Ewolucja typu konwergencyjnego", zawiera interesujące uwagi o samym pojęciu ewolucji, które jest dziś czymś znacznie szerszym niż teoria biologicznego transformizmu: jest nieodzownym wymiarem każdego niemal naukowego poznania. *Żadna istota, która porusza się i żyje,* pisze ks. Wildiers, *ani nawet żadna rzecz czy zjawisko nie są dziś poznawalne bez swego wymiaru historycznego. To samo dotyczy świata, w którym żyjemy. Ktokolwiek stawia sobie więc pytanie o jego sens, pyta w istocie o sens jego historii....* Chcąc

zrozumieć, czym jest człowieczeństwo, musimy tedy umieścić również człowieka w procesie historii, w procesie permanentnej genezy świata i wtedy dopiero będziemy zdolni uchwycić pełny sens jego solidarności z planetą i zarazem jego jedyność i niepowtarzalność... Nie można rozpatrywać rozłącznie człowieka i Ziemi. Z punktu widzenia fenomenologicznego jesteśmy jednym z aspektów świata i jednocześnie najdoskonalszym wyrazem sił, jakie w tym świecie działają. Jest zadziwiające, że nauka tak długo zdawała się niedostrzegać tego faktu. Jak pisał Teilhard, *konstruowano teorie o wszechświecie bez człowieka i studiowano człowieka na marginesie wszechświata. Brakowało natomiast wciąż nauki o wszechświecie łącznie z człowiekiem jako takim.*

Pisząc o rozlicznych punktach stycznych myśli teilhardowskiej z kulturą współczesną, ks. Wildiers podkreśla jej współmierność z myślą marksistowską: idea rozpatrywania człowieka w rozwoju i w historii, aksjologia, która każe zrozumieć sens i kierunek ewolucji i uzgodnić siebie z tym sensem i kierunkiem, aby go w ten sposób współtworzyć... Marksizm bada krótszy wycinek i inną prawidłowość historii niż Teilhard, ale materializm historyczny może, jak się wydaje, pomieścić się w teilhardowskiej kosmogenezie. Jeśli idzie o materializm filozoficzny, to różnica z marksistami jest wprawdzie radykalna, lecz istnieje mimo wszystko język wspólny. Materializm metodyczny jest początkiem dialektyki teilhardowskiej i dopiero następny stopień rozumowania przynosi rozejście się dróg. W języku kosmogenezy materializm różni więc od spirytualizmu nie fakt przyjęcia przejścia, połączenia pomiędzy podbudową fizyczną a nadbudową psychiczną rzeczy, lecz to, że materialiści kladą po stronie podbudowy (*decompositum*) ostateczny punkt równowagi ruchu kosmicznego, a teilhardowski spirytualizm widzi ten ruch jako postępującą genezę psychizmu. Dla materializmu materia eksplikuje więc ducha. Dla Teilharda — duch eksplikuje materię.

Religijna myśl Teilharda, przedstawiona w drugiej części książki, zyskuje niewątpliwie na przejrzystości dzięki temu, że autor stara się zaprezentować ją w kategoriach dostępnych dla laickiej myśli humanistycznej. Zamierzenie to jednak nie mogło być przeprowadzone całkiem konsekwentnie, gdyż dyskusyjność wielu propozycji teologicznych Teilharda nasuwała potrzebę licznych dygresji apologetycznych, które nie tylko dla ludzi niewierzących, ale także dla niezorientowanych w specjalistycznych sporach katolików, bywają niezrozumiałe, a nierzadko mogą nawet napełniać zdziwieniem, że trzeba „bronić" myśli tak w swym duchu chrześcijańskim i tak inspirujących ducha chrześcijańskiego.

Ks. Wildiers stara się jak najczęściej przekazywać myśli Teilharda jego własnymi słowami i jest to z pewnością bardzo dużą wartością książki. Te własne słowa bowiem, przez swój specyficzny walor emo-

cjonalny, przekazują węcej prawdy o charakterze poglądów autora i o psychologicznej funkcji tych poglądów, niż najdłuższe referaty i najzręczniejsza apologetyka. Oto na przykład chrześcijański humanizm z *Chrystologii i Ewolucji: Dawniej wydawało się, że człowiek ma tylko dwie postawy do wyboru: kochać Boga lub kochać Ziemię. Oto ukazuje się droga trzecia: iść do Nieba poprzez Ziemię. Istnieje prawdziwa komunia z Bogiem przez Świat... Człowiek wierzący odkrywa, że nie wypadając w żaden naturalizm czy pelagianizm może i powinien tak samo jak niewierzący i bardziej jeszcze pasjonować się postępem Ziemi, który potrzebny jest dla spełnienia się Królestwa Boga.*

Postęp ludzkości ku szczytowi naturalnej doskonałości (*Chrystus potrzebuje Szczytu Świata, by stać się wszystkim we wszystkich, tak jak potrzebował Kobiety, by począć się w jej łonie)* zyskuje więc w perspektywie teilhardowskiej walor religijny. W *Mistyce Nauki* czytamy: *We wszechświecie, w którym wszystko współdziała w postępującym formowaniu się ducha, wznoszonego przez Boga ku zjednoczeniu ostatecznemu, sam namacalny konkret wszelkiej pracy i twórczego wysiłku zyskuje walor świętości i komunii ze Stwórcą.*

Henri de Lubac, SJ, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin,* (Myśl religijna ojca Teilhard de Chardin), Paris 1962, Aubier.

Intencją obszernego, udokumentowanego z wnikliwą, serdeczną lojalnością studium ojca de Lubac o Teilhardzie jest wykazanie głębokiej integralności jego światopoglądu oraz obrona autentycznie chrześcijańskiego charakteru jego postawy i jego myśli. Dzieło Teilharda interpretowane bywało nieraz na Zachodzie jako dwa niespoiste właściwie człony: fenomenologia, stanowiąca sama w sobie rodzaj skończonego i właściwie samowystarczalnego światopoglądu, i „nadbudowa chrześcijańska", nałożona na ten światopogląd, z przyczyn zrozumiałych może u człowieka wierzącego i szczerze przywiązanego do Kościoła, lecz nietłumaczących się logiką jego wizji prywatnej, którą naprawdę żył. Już sam fakt takiej wewnętrznej niespoistości człowieka i jego dzieła stanowił podstawę do kwestionowania chrześcijańskiego waloru jego dorobku. Kategorie myślenia, słownictwo własne i pasja publicystyczna Teilharda stworzyły niemało okazji do bardziej szczegółowych zarzutów sprzeczności z doktryną czy z duchem katolicymu.

W takiej sytuacji głos jednego z najznakomitszych teologów współczesnych, który rozpatruje na podstawie wszystkich (nawet niepublikowanych) tekstów Teilharda najważniejsze punkty sporne jego myśli religijnej (Ewolucja a wolność, natura i łaska, personalizm, optymizm, kosmogeneza a stworzenie, Chrystus kosmiczny a Chrystus historyczny, socjalizacja i inne, jest bezcenny już przez to, że wyjaśnia autorytatyw-

nie wiele nieporozumień i stawia na właściwym miejscu „sprzeczności" czy ryzykowne ekstrapolacje Teilharda, który nie konstruował nigdy teologii, lecz przekazywał, podkreślając to bardzo jasno, swą prywatną refleksję religijną. Ojciec de Lubac jednak daje w swej książce coś znacznie więcej niż doskonała systematyczna apologetyka. Bada nie tylko „doktrynę" teilhardowską, ale myśl religijną, a raczej chyba całą osobowość religijną autora *Fenomenu Ludzkiego*. *Życie tworzy jedność z myślą*, pisze. *Niepodobna pojąć dokładnie jednej myśli nie znając innych myśli człowieka*. Tak pomyślane studium pozwala przezwyciężyć wrażenie „dwoistości" teilhardowskiego światopoglądu, ukazać jego jednolitość w warstwie najintymniejszej, w której żyją· podstawowe motywacje i podstawowe dążenia ludzkie. Ma to oczywiście również dużą wartość apologetyczną. Prócz niej posiada jeszcze inną: nadaje trudnej, specjalistycznej rozprawie coś z ciepłej tonacji biografii, i to biografii najwyższej klasy, do jakiej zdolna jest tylko najwyższej klasy przyjaźń.

Oto jak sam autor określa swój stosunek do Teilharda. *Do napisania tego właśnie typu książki skłoniły mnie okoliczności. Nie mogę pochwalić się, że byłem uczniem ojca Teilhard de Chardin. Nie pracowałem też jak on w dziedzinie nauk przyrodniczych. Zainteresowania moje, podobnie jak wielu innych spośród nas, kierowały się wyłącznie niemal ku przeszłości chrześcijaństwa, aby wydobyć niektóre jego bogactwa na użytek naszej nerwowej, zrutynizowanej epoki, narażonej na ich całkowitą utratę. Tymczasem on, samotnie, spoglądał naprzód, chciał głosić Chrystusa pokoleniom ery nauki, chciał, w Chrystusie, współdziałać w sukcesie wielkiej przygody ludzkości. Oba nasze zadania są potrzebne, lecz zadanie jego — wymagające niewątpliwie więcej talentu i wyobraźni — jest też bardziej ryzykowne. Odnawia więcej, lecz też pozostawia więcej niepewności. Dlatego zdarzało mi się nieraz stawiać Ojcu Teilhard, osobiście lub listownie, pytania, które — gdyby stawiane były komuś młodszemu i mniej wielkiemu — nazwać by trzeba zarzutami. Odpowiedzi, jakie otrzymywałem, wyjaśniały nieraz wiele, lecz nie zawsze do końca. W ciągu trzydziestu lat naszej wymiany myśli, która, tak jak tego pragnął, była wymianą absolutnie szczerą i otwartą, miałem możność śledzić rozwój jego myśli w jej wahaniach, nawet w jej cofnięciach, aż do naszej długiej rozmowy w lecie 1954 roku, kiedy odwiedził swój ukochany Paryż, przed ostatnim już wyjazdem do Ameryki, i na kilka miesięcy przed śmiercią. To wszystko, łącznie z uważną lekturą licznych rękopisów i niewydanych listów prywatnych, upoważnia mnie do przypuszczenia, że mam szanse nie pomylić się co do najbardziej stałych i najbardziej zasadniczych orientacji jego myśli i postawy...*

...O całym dziele ojca Teilhard można powiedzieć, jak ks. Édouard

Boné, że było „napisane zuchwale" a „zaproponowane z pokorą". Jest ono dziełem człowieka wierzącego, który proponuje ludziom osobistą wizję Chrystusa. Bardzo osobistą rzeczywiście, ale bezwątpienia to jest wizja Chrystusa Ewangelii, Chrystusa Kościoła. „Nieskazitelność Jego obrazu, pisał, jest dla mnie ważniejsza niż wszystkie kolory, które mu nadaję". I jeszcze: „jestem zdecydowany poświęcić wszystko bez wyjątku raczej niż naruszyć w sobie lub wkoło siebie, prawdziwość obrazu Chrystusa". Chciał, aby wszystko, co mówi, było zawsze mówione „w nadziei że służy Jemu". Byłoby więc rzeczą głęboko sprzeczną z duchem ojca Teilhard próbować bronić za wszelką cenę każdego z jego sformułowań, tak jak byłoby nielojalnie ustawiać to czy inne sformułowanie w ten sposób, by sugerowało tezy, którym przeczy w sposób oczywisty cały kierunek myśli autora.

Léopold Sédar Senghor, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine* (P. Teilhard de Chardin a polityka afrykańska) Paris 1962, Éditions du Seuil, „Cahiers Pierre Teilhard de Chardin", No 3.

Numer trzeci „Zeszytów" zawiera, oprócz studium Senghora (którego tezy zawarte były w jego referacie w Vézelay w r. 1961) także artykuł Teilharda de Chardin pt. *Ratujmy ludzkość* (drukowany w 1937 r. w „Études") oraz jego krótki esej o roli sztuki dla energii ludzkiej.

Prezydent Senegalu i znany poeta afrykański L. S. Senghor przedstawia bardzo interesujący szkic ewolucji postaw inteligencji afrykańskiej w ciągu ostatniego pięćdziesięciolecia: rozczarowanie do kultury europejskiej i jej racjonalizmu oraz materializmu; poszukiwanie wartości własnych, afrykańskich, za które uznaje się, być może prawem reakcji, spontaniczność, „siłę witalną", intuicyjne dążenia i instynkty murzyńskiej zbiorowości; pierwsze prace naukowe, przeważnie europejskich i amerykańskich badaczy, podbudowują ideał „murzyńskości"; w Europie budzi się „moda na Afrykę"... *Ale to wszystko szło za daleko* pisze otwarcie Senghor. *Odzyskaliśmy naszą dumę, ale, muszę przyznać, przekształciła się ona szybko w rasizm... Był to „rasizm antyrasistowski", jak mówił J. P. Sartre, i mówił słusznie... Z pasją i ze szczerością młodości odrzucaliśmy w czambuł wszystko, co reprezentowała biała Europa: jej rozum, jej sztuka, nawet jej kobiety, to było dla nas za blade, nijakie... Triumf Hitlera i druga wojna światowa miały przynieść otrzeźwienie...*

Chcielibyśmy wyjść z tego impasu, pisze Senghor, *i jedynym rozwiązaniem wydawała się zmiana metody. Trzeba było porzucić postawy czysto negatywne, wsparte o dumę z naszej historii. Zamiast szczycić się historią lub ją oskarżać, chcielibyśmy ją teraz robić... Nadszedł etap zafascynowania marksizmem.*

Senghor ma dla marksizmu mnóstwo uznania, sądzi jednak, że nie zaspokaja on wszystkich potrzeb temperamentu afrykańskiego. Nie znaczy to zresztą, że trzeba go przekreślić, lecz że trzeba go uzupełnić twórczo. Zresztą takie uzupełnienie zakładają już same wartości marksizmu, te w każdym razie, które autor afrykański uważa za najistotniejsze.

Najważniejszą zasługą marksizmu dla nas, pisze, *nie było to, że nas nauczył ekonomii politycznej, lecz to, że nam ukazał Humanizm. Że pokazał nam człowieka w całokształcie historii ekonomicznej konkretnych ludzi, w całokształcie potrzeb duchowych i materialnych, że obnażył istniejące alienacje, sprężyny istotne istniejących walk... W tym sensie Marks jest na pewno twórcą Socjologii, czyli współczesnego humanizmu. Nie wolno już dziś bowiem, jeśli nie chce się wpaść w oderwane abstrakcje, w idealizm, krótko mówiąc w błąd, rozpatrywać człowieka jako „byt sam w sobie", bez antecedensów i bez środowiska, bez historii i bez geografii... Wbrew temu co się nieraz sądzi, twórca naukowego socjalizmu ma o człowieku bardzo wysokie mniemanie, różni się on w jego oczach zasadniczo od zwierzęcia. Chociaż tak jak zwierzę jest „producentem", to jest też — inaczej niż zwierzę „producentem świadomym"... i przez swą świadomą wolę przekracza naturę i buduje ją. Marks definiuje człowieka jako jedyną istotę posiadającą świadomość i wolę, jedyną istotę zdolną do wolności. Człowiek Marksa jest w gruncie rzeczy artystą: jest twórcą...*

A jednak marksizm nie zaspokoił w pełni Afrykańczyków. Jest on, w ich odczuwaniu, zbyt wyłącznie racjonalistyczny, zbyt zimny, niedość akcentuje, w swej politycznej praktyce, prymat wartości duchowych, jakie wyznawał sam Marks... Nie przewiduje też dostatecznie poważnej roli dla religii, dla sztuki, dla intuicji — które stanowią zdaniem Senghora, niezmiernie istotne elementy kultury afrykańskiej i afrykańskiej osobowości. Dlatego, mimo sympatii dla marksizmu, wielu działaczy afrykańskich wyczuwa w nim coś nakształt nowego *kulturalnego importu* czy *obcego ciała* we własnej kulturze.

L. S. Senghor pokłada wielkie nadzieje w wizji świata Teilharda de Chardin. Sądzi, że mieszczą się w niej doskonale społeczne i etyczne żądania marksizmu, a daje też coś więcej: przede wszystkim szerzej rozbudowaną i bardziej dla Afrykańczyków inspirującą teorię personalizmu i po drugie *widzenie świata w uzupełnieniach a nie w nieprzezwyciężalnych antynomiach* — co jest bezcenną szkołą myślenia dla Afryki w chwili, kiedy ma ona dopracować się własnych dróg, *gdy chce przyswoić wszystkie prawdziwe wartości europejskie, nie tracąc jednak przy tym własnych.* Również sama *temperatura psychiczna* propozycji teilhardowskiej, jej *walor intuicyjny i mistyczny* to dla Senghora wartość bardzo przemawiająca do *duszy afrykańskiej,* w przeciwieństwie

do *zimnego, dyskursywnego racjonalizmu,* jaki cechuje *marksizm,* a *w każdym razie europejski wykład marksizmu.*

Zgodnie z teilhardowską metodą *widzenia świata we wzajemnych uzupełnieniach (complementarité)* autor afrykański kładzie bardzo duży nacisk na perspektywę syntezy *ruchu naprzód,* jaki reprezentuje myśl marksistowska, w swej ambicji konstruowania ziemskiej rzeczywistości i *ruchu w górę,* którym są ludzkie aspiracje religijne. Cytuje też parokrotnie zdania samego Teilharda o możliwości twórczej wypadkowej, *którą byłby ruch do Boga poprzez świat* i o tym, że ateizm marksistowski nie może być uznany za *absolutny,* gdyż, w przeciwieństwie do materializmu praktycznego, zakłada u człowieka potrzebę i obowiązek poświęcenia się *czemuś większemu niż on sam.*

mg

DYSKUSJA TEILHARDOWSKA W „NOVA ET VETERA"

Najnowszy numer szwajcarskiego kwartalnika „Nova et vetera" przynosi interesujące teilhardiana. Redaktor naczelny tego pisma, znany teolog i myśliciel katolicki, Ks. Charles Journet komentuje i cytuje obszerne fragmenty wydanych niedawno listów Teilharda [1], a następnie referuje książkę ojca Filipa od Trójcy Świętej, rektora Wydziału Teologicznego w międzynarodowym Kolegium Karmelitów Bosych w Rzymie. Książka ta nosi tytuł *Teilhard et Teilhardisme* [2], autor polemizuje w niej ostro z poglądami na ten temat, jakim dali ostatnio wyraz Jean Daniélou [3] i Henri de Lubac [4]. Journet przytacza też tekst Monitum Św. Oficjum w sprawie Teilharda i związany z nim artykuł „Osservatore Romano" [5].

Czytelnicy „Znaku" mieli okazję zapoznać się z esejem Daniélou, którego przekład zamieściliśmy w n-rze 95. Książkę de Lubaca omawia w n-rze niniejszym mg (por. przegląd nowości zagranicznych *Katolicyzm religią jutra).*

Myśl Teilharda jest przedmiotem żywego zainteresowania w naszym kraju; zapewne warto więc zapoznać czytelników także z bardzo krytycznymi uwagami ojca Filipa i z opinią Ks. Journet.

---

1 Pierre Teilhard de Chardin, *Genèse d'une pensée, Lettres* (1914—1919), Grasset, Paris, 1961.

2 R. P. Philippe de la Trinité, OCD, *Teilhard et Teilhardisme,* „Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense", Roma 1962.

3 J. Daniélou, SJ, *Signification de Teilhard de Chardin,* „Etudes", 1962

4 H. de Lubac, SJ, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin,* Aubier, Paris 1962.

5 „Osservatore Romano", 30 czerwca/1 lipca 1962.

Zaraz na wstępie trzeba zaznaczyć, że nie mamy tu do czynienia z brutalną napaścią na Teilharda i jego idee. Jest to raczej konfrontacja kilku bardzo różnych postaw myślowych, zainteresowań, stylów i punktów wyjścia w poszukiwaniu nowej syntezy myśli chrześcijańskiej. Konfrontacja pożyteczna i prowokująca do zajęcia meta-stanowiska, do próby uporządkowania różnorodnych elementów, jakie się w niej zarysowują.

Oceny formułowane przez poszczególnych myślicieli posiadają swoje pojęciowe tło, zaplecze teologiczne, filozoficzne i metodologiczne. Dopiero gdy zdamy sobie sprawę z charakteru tła będziemy w stanie przyznać każdemu z uczestników konfrontacji nieco racji — bez popadania w sprzeczność. „Kiedy dwóch mówi to samo, to nie znaczy to samo". Maksyma ta dotyczy w pierwszym rzędzie polityki, ale świetnie sprawdza się też na terenie filozofii i teologii.

Teilhard — uczony, filozof, czy poeta?

Pierwszy punkt kontrowersji dotyczy racji, fundamentu wielkości Teilharda i jego powołania wobec współczesności.

Monitum Św. Oficjum ostrzega jedynie przed błędami w filozoficzno-teologicznej warstwie dzieł Teilharda. Ocenę tez wchodzących w zakres nauk szczegółowych pozostawia się fachowcom, wśród których na ogół cieszą się one uznaniem.

Ojciec Filip utrzymuje, że chcąc, jak proponuje Daniélou, „wydobyć z dzieł Teilharda to, co najcenniejsze", należy zająć się przede wszystkim ich aspektem naukowym, biologiczno-zoologicznym. Encyklika *Humani Generis* — często, zdaniem o. Filipa rozumiana opacznie — pozostawia otwartą możliwość ewolucyjnej koncepcji powstania ludzkiego ciała. Rozpatrywanie działalności stwórczej Boga w kategoriach ewolucjonizmu kosmicznego daje myśli ludzkiej szerokie i mobilizujące perspektywy. Tu właśnie odkrycia Teilharda z zakresu paleontologii wnoszą wiele nowego i mają wielką wartość.

Daniélou jest innego zdania: uważa on Teilharda przede wszystkim za filozofa, który buduje metafizykę niejako w przedłużeniu nauki swoich czasów, przejmując język teorii ewolucji, teorii stanowiącej dziś podstawę naukowej wizji świata. Postępując w ten sposób Teilhard rozszerza kategorie języka nauk szczegółowych na całość bytu, a więc zmienia je w kategorie metafizyczne.

Ojciec Filip widzi w tym nie zasługę lecz błąd Teilharda i jego zwolenników: „Konstruować metafizykę (nie mówimy tu o kosmologii) jako przedłużenie nauki współczesnej — to dla nas nie do przyjęcia. Metafizyka nie może mieścić się w przedłużeniu nauk typu szczegółowego, pozytywnego. To matematyka — w pewnym sensie biologia — dominują i rządzą poznaniem szczegółowym, a nie metafizyka. (s. 14) Kosmologia i psychologia powinny oczywiście jak najściślej li-

czyć się z nauką współczesną — w pewnych środowiskach kościelnych ten fakt niestety nie jest dostatecznie uznawany — natomiast metafizyka jako taka jest najzupełniej ponadprzestrzenną i ponadczasową, chociaż *quoad nos*, ze względu na cielesno-duchowy charakter *compositum* ludzkiego, ma ona swój fundament w świecie poznawalnym zmysłowo. Nasza intuicja bytu jest intuicją bytu poznawalnego zmysłowo, lecz intuicja bytu jako bytu nie zależy od pewności, z jaką konstatujemy ewolucję gatunków, ani od ostatnich odkryć z zakresu elektroniki czy astronautyki — tak jak dla św. Tomasza z Akwinu w XIII wieku nie była zależna od fizyki arystotelesowskiej..." (s. 15). Przenoszenie kategorii nauk szczegółowych poza ich właściwy teren prowadzi do upadku tak metafizyki jak i samych nauk. Teilhard miał rację, gdy przewidywał, że zarówno filozofowie czyści jak i uczeni przywiązani wyłącznie do swej specjalności — będą przeciw niemu. Zdaniem ojca Filipa błąd apologetyki teilhardowskiej tkwi w twierdzeniu: „nauka jako taka nie może sama odkryć Chrystusa — lecz Chrystus jest wypełnieniem pragnień, które rozwija w naszych sercach szkoła nauki". O jaką naukę chodzi — pyta autor dzieła *Teilhard et Teilhardisme* — chyba nie o nauki szczegółowe, bo te są tu na obcym terenie. T y l k o m e t a f i z y k a p r o w a d z i d o p r o b l e m u B o g a.

De Lubac wyróżnia w twórczości Teilharda trzy elementy: 1) czysto naukowy — którym się tu nie zajmujemy, 2) refleksje filozoficzne oparte na danych nauk szczegółowych, eksperymentalnych i wobec nich pochodne, 3) rozważania o charakterze religijnym i mistycznym. De Lubac jest przekonany, że sam Teilhard zdawał sobie sprawę z wewnętrznej dwoistości swojej wizji: pragnął syntezy tego, co naukowe, i tego, co religijne. Taka synteza może się dokonać tylko na płaszczyźnie życia duchowego, w ludzkim p r z e ż y c i u wielkości i dobroci Boga, który jest Osobą w najwyższym stopniu, i zarazem w przeżyciu organicznej jedności całej kosmogenezy będącej dziełem Boga.

Ojciec Filip sprzeciwia się ostro temu programowi: „...w tej mierze, w jakiej łączymy ze sobą i mieszamy regestry myśli naukowej i dogmatycznej (a w tym właśnie leży błąd teilhardyzmu), w tej mierze popadamy w wieloznaczności i posuwamy się w kierunku, który prowadzi do utraty wiary... Dlaczego? Bo na płaszczyźnie pojęć abstrakcyjnych i w języku nauk szczegółowych nie można wyrazić rzeczywistości porządku metafizycznego i dogmatycznego — a to ze względu na «abstrahującą» naturę ludzkiej inteligencji".

Stanowisko Ks. Journet w tej kwestii zbliża się do stanowiska de Lubaca. Journet akceptuje po pierwsze samą p o t r z e b ę s y n t e z y nauki i religii na płaszczyźnie wyobrażeniowej: obraz świata, powstający zawsze poprzez pewne ekstrapolacje myśli naukowej, może i powinien być tłem rozważań religijnych. Nadto, powołując się na pracę

Maritaina (*La philosophie de la nature*, Paris, 1935), Journet upomina się o kosmologię stanowiącą swoistą syntezę ponadczasowych prawd metafizycznych (Teilhard niestety nie brał ich pod uwagę) i zmieniających się wciąż prawd nauki. Teilhard próbował zbudować taką ogromną syntezę. Próba ta, zdaniem Journeta, nie całkowicie się udała. Niemniej zasługuje na szacunek i uwagę.

Czytelnicy zauważyli zapewne, że w powyższym przeglądzie splatają się ze sobą dwa problemy. Pierwszy problem ma charakter merytoryczny a zarazem metodologiczny, dotyczy on relacji, jakie obiektywnie istnieją czy też mogą lub powinny istnieć między nauką, filozofią i teologią pojętymi *in abstracto*, jako systemy myślowe. Drugi problem jest natury historycznej: jak zaklasyfikować dzieło Teilharda? Na jakiej płaszczyźnie dokonuje on syntezy nauki i religii?

Trudno nie podzielać poglądów ojca Filipa na relację między metafizyką a naukami szczegółowymi, lecz znaczenie Teilharda — i metodologiczne „usprawiedliwienie" jego poczynań — leży chyba na płaszczyźnie wskazanej przez de Lubaca: w sferze życia duchowego, w obrębie światopoglądu wyrastającego z nauk szczegółowych, metafizyki i teologii, lecz nie mieszczącego się w ich granicach i w ogóle w granicach nauki. Światopogląd tak powstający jest syntezą życiową, osobistą a nie naukową, choć nauka może być jego główną podstawą i źródłem.

Pogląd taki potwierdza piękny tekst z listów Teilharda cytowany przez Journeta: „Nagle, bardzo jasno i żywo, choć nie precyzyjnie, zdaję sobie sprawę, że moja siła i radość pochodzą stąd, że widzę, w jakiś sposób realizujące się dla mnie złączenie Boga i świata. Świat daje bezpośredniość temu, co boskie, a Bóg nasyca duchem to, co dotykalne. Zapewniam cię, że ta wizja udziela mi prawdziwego szczęścia, prawdziwego błogosławieństwa, bo to właśnie zawsze chciałem jakoś sobie sformułować, i to właśnie pozwala mi pochwycić i osiągnąć całe piękno i dobro — zgodnie z moim własnym osobistym powołaniem..." (s 314).

Jednocześnie podzielam też zdanie Ks. Journet, że w syntezie teilhardowskiej brak soli klasycznej metafizyki. Mści się tu typowo francuski, kartezjański punkt wyjścia: próbując wciąż na nowo startować od zera, z a c z y n a ć filozofię — narażamy się na zamieszanie związane z odkrywaniem Ameryki w epoce, gdy istnieją już dokładne mapy globu i wszystko posiada w świadomości społecznej określone nazwy. Zresztą nie jest to tylko kwestia terminologii, której nie można uwolnić od historycznie zdeterminowanych skojarzeń. Pewne intuicje klasycznej metafizyki są niezastąpione jako kierunkowe myślenia, stąd ścisły i roztropny alians między tą metafizyką a teologią. Obcując z problemem Boga, Teilhard swoją własną drogą wraca jednak na

tereny, gdzie klasyczna metafizyka jest zadomowiona od wieków — zapewne o tym właśnie powrocie mówi Daniélou, gdy podkreśla analogie między teilhardyzmem a arystotelizmem.

Istnieją więc różne odpowiedzi na pytanie o charakter twórczości Teilharda. Wiele od nich zależy: inne kryteria stosować wypada do wyznań mistyka, do relacji o osobistej drodze — a inne do traktatów filozoficzno-teologicznych.

Nic więc dziwnego, że ostrze krytyki ojca Filipa jest najtwardsze — bo on właśnie rozprawia się z myślą Teilharda interpretując ją jako system teologiczno-filozoficzny, podobnie jak autorzy artykułu „„Osservatore Romano" (jest zresztą ostrożniejszy od nich w sformułowaniach — z korzyścią dla sprawy). Daniélou próbuje raczej interpretacji, egzegzy tekstów Teilharda. Walcząc z wieloznacznościami stawia propozycje ortodoksyjnego rozumienia tego, co Teilhard wypowiedział po swojemu, ale niewątpliwie w duchu wiary — czego zresztą nikt poważnie nie kwestionuje. Podobnie postępuje de Lubac, ale pozostawia on więcej swobody samemu Teilhardowi. Znawca i miłośnik tekstów patrystycznych, także wschodnich, tekstów z epoki, gdy teologia wstępowała dopiero w fazę krystalizacji — de Lubac ma wszelkie dane, aby nie lękać się śmiałych metafor teilhardowskich, niesystematyczności jego zwierzeń, ich teologicznej wieloznaczności. Pamięta zawsze, że dopiero całość przemawia pełnym głosem.

Natura i łaska

Przegląd dokonany przez Journeta dotyczy wielu spornych kwestii teilhardowskich. Trudno byłoby zreferować je tutaj wszystkie — wybieram więc jako przykład problem chyba kluczowy i omawiany w przeglądzie najobszerniej — p r o b l e m n a t u r y i ł a s k i. Czynię tak jeszcze i dlatego, że właśnie ten problem posiada bardzo bezpośrednie i praktycznie ważne reperkusje w sferze powołania i ascezy chrześcijańskiej. Niemniej zdaje sobie sprawę, że jest to problem wtórny, zależny od rozwiązań w dziedzinie teodycei i filozoficznej nauki o człowieku, a także od szeregu definicji i hipotez teologicznych.

Oto znamienne teksty Teilharda:

„Nie duch poza materią, dzięki ucieczce od niej, ani też duch w sposób niezrozumiały postawiony obok materii (tomizm), lecz duch wydobywający się (*émergeant*) z materii poprzez pankosmiczne działanie..." [6].

„Wydaje się, że duch nie może wyzwolić się inaczej jak przez zerwanie, ucieczkę w porządek absolutnie różny od powolnego wykorzystywania materii, jakie doprowadziło do wypracowania mózgu. W tym sensie brak ciągłości między niebem a ziemią. (Tu właśnie

[6] List Teilharda z 13 marca 1954, ogłoszony przez „Psyché" 1955, No 99—100.

widzę miejsce dla śmierci). Lecz istnieje ciągłość w dążeniu, w wysiłku witalnym, w duchu, zgodnie z którym podjęte jest i prowadzone dzieło uświęcenia.... Trzeba przenieść w niebo cały smak i upodobanie do ziemi.... Można zmierzać prosto do Boga nie porzucając linii prawdziwie naturalnego wysiłku, tego wysiłku, w którym uczestniczy cały kosmos...." [7].

„Istnieją kryształy tak przejrzyste, że jeden promień może je od wewnątrz wypełnić światłem. Tak właśnie mistyk chrześcijański widzi świat skąpany w wewnętrznym świetle, które uwydatnia zręby, strukturę i głębię rzeczywistości... Tym światłem.... jest spokojne i potężne promieniowanie zrodzone przez syntezę wszystkich elementów świata w Jezusie. Im doskonalej byty, w których się to dzieje, realizują swoją naturę, tym bliższe i bardziej wyczuwalne staje się to promieniowanie, a im bardziej jest wyczuwalne tym wyraźniejsze stają się kontury zanurzonych w nim przedmiotów i tym odleglejsze wydaje się dno ich głębi. Jeśli można by zmodyfikować sposób użycia jednego ze słów sakralnych, to powiedziałbym, że wielka tajemnica chrześcijaństwa jest nie tyle Pojawienie się *(l'Apparition)* Boga w świecie, co Przeświecanie *(Transparence)* Boga we Wszechświecie..... Nie Twoja Epifania, o Jezu, lecz Twoja Diafania" [8].

„To prawda — moje upodobanie w ziemi jest dziwne i na pozór antychrześcijańskie. Lecz właśnie dlatego, że doświadczam z takim natężeniem tego, co stanowi głębię duszy pogańskiej, właśnie dlatego czuję, że mogę ze zrozumieniem sprawy, jak równy z równymi, dyskutować z czcicielami wszechświata.... Prawdziwa ziemia to dla mnie ta wybrana cząstka Wszechświata, rozproszona jeszcze po trochu wszędzie i wciąż powoli wyodrębniająca się, wydobywająca z całości, stopniowo przyjmująca ciało i kształt w Chrystusie. Tę właśnie ziemię przyrównuję do tego wszystkiego, co jest wewnętrznym pięknem i spójnością Wszechświata, realnego i dotykalnego. Widzę we Wszechświecie witalność bogatą i konkretną, stawanie się o wysokiej wartości, z którym współpracują wszystkie nasze wysiłki i cała nasza zapobiegliwość. Widzę w nim wewnętrzną łączność i zespolenie w materii i zmienności powodujące, że postępujemy naprzód solidarnie. Widzę w nim przeznaczenie nie nałożone na nas sztucznie, lecz organicznie zakorzenione w naszych zdolnościach i tworzone naszym własnym wysiłkiem, wspomaganym przez Boga" [9].

„Przez sam fakt swego zaistnienia myśl wprowadza w sferę życia element dezorganizacji i rozkładu. Pojawienie się rozumu oznacza z konieczności kryzys życia. Nowe działania zrodzone wraz z duszą ludzką

---

[7] Pierre Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*, s. 162.
[8] Pierre Teilhard de Chardin, *Genèse d'une pensée*, s. 214.
[9] Pierre Teilhard de Chardin, *Genèse d'une pensée*, s. 213.

nie mogą pomieścić się w obrębie dawnego, wczorajszego kosmosu. Równowaga wszechświata z całym naciskiem domaga się, aby ludziom dane było zainteresowanie i perspektywy transcendentne i aby w ten sposób siły stanowiące nowe więzy łączności odwróciły ich od dzieła wzajemnego niszczenia... Czyż nie jest to wyraźne miejsce dla wyzwalającej funkcji Ciała Mistycznego Chrystusa i dla moralności Chrystusowej? Miłość, pokora, wyrzeczenie — dzięki nim można zapanować nad niebezpieczeństwem wykolejenia nieodłącznie związanym z myślą o naszej niezależności. Tak więc moralność i świętość osiągają istotne, organiczne znaczenie w obrębie ekonomii kosmicznego stawania się... Zaród stworzenia, który mógłby cofnąć się wstecz, ulec zwyrodnieniu, zostaje odnowiony przez Chrystusa, staje się jednością wyższego rzędu, jednością ostateczną." [10]

Krótkie te fragmenty nie pretendują oczywiście do tego, by miały dać pojęcie o poglądach Teilharda na interesujące nas zagadnienie. Są to raczej próbki stylu — można w nich wyczuć specyficzny klimat teilhardowski, atmosferę myślenia i obcowania z kosmosem. Niewątpliwie dominuje w tej atmosferze właśnie p o s z u k i w a n i e j e d n o ś c i.

Ojciec Filip zarzuca Teilhardowi „konfuzjonizm", zacieranie granic między sferami czy typami bytu. Teilhard miesza, jego zdaniem, ducha z materią, Boga ze światem i dzieło stworzenia z dziełem odkupienia. Wszystko to powoduje, że popada on w przesadny i, zdaniem ojca Filipa, z gruntu fałszywy naturalizm: teilhardowskiej kosmogenezy, antropogenezy i chrystogenezy nie można pogodzić z odpowiedzią Jezusa na pytanie Poncjusza Piłata: „Królestwo moje nie jest z tego świata" (J. XVIII, 36).

Innego zdania jest Daniélou: wprawdzie ostrożnie kwestionuje on optymizm Teilharda, niedoceniający jak gdyby możliwości grzechu i zakłócenia ewolucyjnych procesów kosmicznych przez grzech — niemniej podkreśla też, że ten właśnie optymizm harmonizuje z biblijną wizją świata, w którym realizują się zawsze zamiary Boże. Daniélou w zasadzie akceptuje myślenie o chrześcijaństwie w kategoriach kosmicznych, a także tezę Teilharda, że ewolucja prowadzi do rozwoju życia religijnego ludzkości.

Ojciec Filip ostro przeciwstawia się temu stanowisku, domagając się zasadniczych rozróżnień: „Zmysł religijny nie musi wzrastać wraz z ewolucją życia zmysłowego i z ewolucją nauk pozytywnych i techniki. Może natomiast wzrastać wraz z ewolucją poznania metafizycznego i moralnego, gdy rozum czyni z siebie dobry użytek w stosunku do swego właściwego przedmiotu i zgodnie z obowiązującymi go prawami. Owszem, zmysł religijny może się rozwijać z pomocą łaski". [11]

---

10 *Ibidem*, s. 211.
11 *Teilhard et Teilhardisme*, s. 27.

De Lubac nie podziela w pełni tych zastrzeżeń: sądzi, że Teilhard prawidłowo odróżnia świat i jego cel znajdujący się ponad nim. Wcielenie nadaje ewolucji nowe perspektywy, i nimi to właśnie zachwyca się Teilhard — mistyk przejrzystości świata, poprzez który widać Boga.

Journet przeciwstawia ewolucyjną wizję świata, którą Bóg pozostawił ludziom do odkrycia, wizji danej w objawieniu Bożym, wizji ludzkości upadłej, lecz uratowanej i naprawionej krwią Krzyża Chrystusowego. Kościół nigdy nie pozwoli, aby to, co objawione, miało być pochłonięte czy zaciemnione przez to, co naturalne. Lecz nauka objawiona, pozostając niezmienną, może przyswoić sobie całą prawdę tego, co naturalne. Dzieło Teilharda nie jest dla Journeta przykładem takiej harmonijnej i ortodoksyjnej syntezy — ale jest przykładem wysiłku poszukiwania.

Niedostatki wizji teilhardowskiej płyną z niedoceniania Krzyża i z niedoceniania misji Chrystusa jako Sędziego. Świat Teilharda rozwijający się wedle immanentnych praw jak gdyby nie poddaje się sądowi — nie potrzebuje sądu. Zło zostaje wyeliminowane poprzez ewolucję, pszenica nie do końca świata będzie rosnąć razem z kąkolem. Tylko pszenica ma przed sobą przyszłość — kąkol sam wyginie... Journet powołuje się tu tak na własną książkę o złu w historii jak i na pracę protestanckiego teologa G. Crespy. [12] Zdaniem Crespy naturalizm Teilharda wywołany jest pewnym lekceważeniem normy biblijnej. Teilhard pyta na przykład: „Czy Bóg Ojciec sprzed dwóch tysięcy lat (jeszcze Bóg Kosmosu) nie przekształci się stopniowo i niedostrzegalnie pod ciśnieniem naszego wysiłku adoracji w Boga Kosmogenezy — to jest w jakieś ognisko czy zasadę ożywiającą stwarzanie ewolucyjne, wewnątrz którego nasz los indywidualny zdaje się być raczej nie losem sługi, który pracuje, lecz powołaniem elementu, który ma jednoczyć"... [13]

Trudne to sprawy — nie łatwo też sformułować komentarz do dyskusji, która ich dotyczy, zwłaszcza gdy nasza znajomość pism Teilharda jest z konieczności bardzo ograniczona. Wypada przyłączyć się do apelu Journeta o ich udostępnienie — nie chodzi tu zresztą tylko o wydanie ich drukiem w komplecie czy nawet o przekłady. Potrzebny jest przede wszystkim wysiłek interpretacji całościowej tych idei — interpretacji respektującej ich specyfikę, otwartej na wartości, jakie można w nich odkryć a jednocześnie interpretacji krytycznej. Trzeba do dzieła Teilharda zastosować tak przez niego ukochaną zasadę „widzieć rzeczywistość w kategoriach wzajemnego uzupełniania się różnych aspektów".

Lidia Szatrun

---

[12] Georges Crespy, *Le pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Ed. Universitaires, Paris 1961.

[13] Pierre Teilhard de Chardin, *Le coeur de la matière.*

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

O METODZIE ANALOGII

Problematyka analogii należy niewątpliwie do najważniejszych spraw rozpatrywanych przez filozofię i dotyczącą jej refleksję metodologiczną. W polskiej literaturze filozoficznej, zwłaszcza tomistycznej, gdzie analogia odgrywa szczególnie ważną rolę, jest szereg ważkich prac na jej temat — warto przypomnieć chociażby rozprawy I. Bocheńskiego i A. Krąpca. Rok ubiegły przyniósł jeszcze jedną pracę o analogii, która jednak podchodzi do tego zagadnienia z pozycji zupełnie innych, niż omawiane także „wśród publikacji filozoficznych" opracowania tomistyczne. Jest to rozprawa pt. *O metodzie analogii*, znajdująca się w książce Izydory Dąmbskiej pt. *Dwa studia z teorii naukowego poznania*[1]. Rozprawa ta, zarówno ze względu na wagę samego tematu, jak i interesujące jego ujęcie, zasługuje na to, by zwrócić na nią szczególną uwagę.

Temat rozprawy nie ogranicza jej do filozoficznego aspektu. Autorka bada metodę analogii także pod kątem widzenia jej zastosowań w naukach szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych, przechodząc kolejno różne wypadki, w których metoda ta okazać się może pożyteczna. Co więcej, rola analogii w operacjach poznawczych na terenie nauk przyrodniczych interesuje Autorkę przede wszystkim, a na tym tle dopiero przechodzi do zastosowań analogii w filozofii. Rezultat rozważań przyniesie zresztą wniosek, że, jakkolwiek pojęcie analogii określone jest dostatecznie szeroko, by objąć mogło odpowiednie metody zarówno w naukach szczegółowych jak i w filozofii, to jednak stosowanie analogii w tej ostatniej narażone jest na daleko idące trudności, które w takim stopniu nie pojawiają się przy jej zastosowaniach w naukach szczegółowych.

Pierwszy rozdział rozprawy poświęcony jest samemu pojęciu analogii i sprecyzowaniu aparatury pojęciowej teorii analogii. Inaczej, niż to miało miejsce w wielu pracach na ten temat, Autorka nie ogranicza analogii ani do pewnych typów rozumowań, ani do relacji, zachodzących między sądami czy systemami pojęć, lecz określa ją jako stosunek podobieństwa zachodzący między zbiorami lub układami o izomorficznych lub homomorficznych strukturach. Takie ujęcie analogii zabezpiecza przed jej „zsubiektywizowaniem", poza tym zaś — co wydaje się szczególnie istotne — bierze pod uwagę nie tylko podobieństwo stosunków między członami analogii, ale także podobieństwo strukturalne członów. Warto także dodać, że przytoczone powyżej okre-

[1] Izydora Dąmbska, *Dwa studia z teorii naukowego poznania*. Toruń 1962, Towarzystwo Naukowe w Toruniu. S. 113 + 3 nlb., zł 20.

ślenie analogii stanowi rozszerzenie definicji analogii podanej przez Arystotelesa, który widział w niej proporcję, takożsamość generyczną stosunku A : B :: C : D (zob. s. 12). By nie upraszczać myśli Autorki przytoczmy jeszcze podaną przez nią pełną definicję analogii, mimo, że jest ona może nieco trudna i wymagać będzie pewnego wysiłku ze strony czytelnika, chcącego ją dobrze zrozumieć: „Między zbiorem przedmiotów Z, a zbiorem Z' zachodzi analogia wtedy i tylko wtedy, gdy struktura S zbioru Z jest homomorficzna względem struktury S' zbioru Z'. Struktury zaś S i S' są homomorficzne, gdy stosunek R, wyznaczający S, jest homomorficzny względem R', wyznaczającego S', i gdy elementom E zbioru Z przysługują, dzięki R, właściwości W, przyporządkowane jednoznacznie własnościom W', przysługującym elementom E' zbioru Z', na skutek zachodzenia relacji R'." (s. 13). Porównywane ustrukturowane zbiory przedmiotów nazywają się „terminami analogii" a ich elementy „analogicznymi członami terminów". Chociaż analogia jest stosunkiem symetrycznym, to jednak operacje poznawcze na tym stosunku ufundowane mają charakter kierunkowy. Termin, od którego w naszych operacjach poznawczych wychodzimy, nazywa się „terminem pilotującym", ten zaś, który w wyniku owej operacji mamy uchwycić — „terminem pilotowanym" analogii. Te sprecyzowania terminologiczne są bardzo ważne i operatywne dla właściwego scharakteryzowania analogii.

W bliskim związku z pojęciem analogii pozostaje pojęcie modelu, któremu, z uwagi na jego znaczenie w ramach różnych nauk, Autorka poświęca dużą część swych rozważań. Termin „model" posiada dwa znaczenia w języku potocznym. W pierwszym, „model" to tyle co „wzór" — w tym sensie mówi się na przykład o modelu moralnym jako pewnym wzorze do naśladowania, czy o modelu — kanonie, wyznaczającym odpowiednie dobory cech, jakie należy naśladować, realizować w sztuce. W drugim znaczeniu „model" oznacza odwzorowanie, najczęściej schematyczne, cech jakiegoś przedmiotu; tak na przykład stojąca na biurku figurka wieży Eiffla jest „modelem" odwzorującym w pomniejszeniu „prawdziwą" wieżę znajdującą się w Paryżu. W naukach znajduje zastosowanie zarówno pierwsze, jak i drugie pojęcie modelu, przy czym model jako wzór występuje częściej w naukach humanistycznych, zwłaszcza w aksjologii, podczas gdy nauki przyrodnicze odwołują się raczej do modelu-odwzorowania. Rola tego ostatniego polega tu na tym, by uprzystępnić, „unaocznić" struktury i charaktery zjawisk, które wymykają się bezpośredniej obserwacji. W matematyce wreszcie i w fizyce matematycznej mówi się także o modelu, mając na myśli m. in. pewną konstrukcję formalno-logiczną, służącą do weryfikacji budowy innego systemu formalnego.

Definicja modelu nastręcza duże trudności z uwagi na konieczność bliższego określenia relacji, zachodzącej między modelem, a tym, do

czego on się odnosi. Zwrócenie uwagi na izomorfizm obu członów relacji nie wystarcza: z dwóch seryjnie wyprodukowanych silników żaden nie jest modelem drugiego. Autorka pokonuje tę trudność przez wprowadzenie do definicji podmiotu poznającego, dla którego jakiś określony przedmiot stanowi model innego przedmiotu. Ale to wyjście nie wydaje się najszczęśliwsze, subiektywizuje bowiem definicję modelu, czego *nota bene* udało się uniknąć w definicji analogii. Kto wie, czy nie można by się tu odwołać do bliższej analizy cech przzdmiotu pełniącego funkcję modelu, cech, które — być może — gwarantowałyby w sposób konieczny kierunkowość i niezwrotność relacji, zachodzącej między tym przedmiotem właśnie, a rzeczą mającą być „umodelowaną". Oczywiście, model byłby zawsze modelem czegoś dla kogoś, ten ktoś jednak zachowywałby się jako podmiot odczytujący tylko, nie decydujący o tym, czy podmiot P jest modelem w ogóle i czy jest modelem w sensie odwzorowania czy wzoru.

Model jest tylko jednym ze szczególnych przypadków analogii. Jakie są jednak poznawcze funkcje samej analogii w nauce? Okazuje się, że może być ich wiele i że odnoszą się one do wielu spraw. Przede wszystkim więc rola analogii ujawnia się już w samym formułowaniu zagadnień naukowych. Zagadnienie jest pytaniem, na które odpowiedź wymaga szczególnych operacji badawczych, w których skład wchodzi proces rozumowania, uzasadniający tę odpowiedź. Otóż, jeśli zauważymy podobieństwo, analogię zachodzącą między jakimiś zbiorami czy układami przedmiotów, możemy na tej podstawie postawić szereg zagadnień, jak np., czy zachodzi między nimi podobieństwo stosunków wyznaczających ich struktury, czy zachodzi podobieństwo członów tych stosunków itd. Ten sposób rozumowania, często spotykany w nauce, prowadzi nie tylko do sprecyzowania zagadnień, ale i do wykrycia nowych twierdzeń odnoszących się do rozpatrywanej dziedziny.

Inne zastosowanie znajduje analogia gdy chodzi o konstruowanie hipotez naukowych, jeszcze inne w tworzeniu pojęć. W tym ostatnim przypadku posługujemy się analogią chcąc na przykład podać definicję jakiegoś przedmiotu: tak właśnie postępował Sokrates, gdy analizując różne indywidualne przedmioty znajdował analogię między ich istotnymi cechami i na tej podstawie obejmował je jednym pojęciem. Rezultat tego rodzaju zabiegu poznawczego stanowi definicja realna analizowanego przedmiotu.

Jednakże sprawą, która najbardziej intryguje logików i metodologów, jest rola, jaką odgrywa analogia w rozumowaniu, szczególnie zaś sprawa prawomocności rozumowań (wnioskowań) odwołujących się do analogii. Jeśli chodzi o sam charakter tego rodzaju rozumowania, to logicy uważają najczęściej, że jest to bądź wnioskowanie redukcyjno-dedukcyjne, bądź też że da się ono sprowadzić do rozumowania indukcyjnego (jako np. indukcja klasyfikująca).

Zdaniem autorki, rozumowania na podstawie analogii są dwojakiego typu. Pierwsze opiera się na regule przemienności członów występujących w terminach analogii. Tak więc ze zdania A : B : : C : D, wnosimy, że B : A : : D : C. (s. 39). Gdy takie rozumowanie stosowane jest w naukach dedukcyjnych, jest niezawodne. Gdy jednak, co może mieć miejsce w innych naukach, zdanie przekształcane samo nie jest pewne, wówczas wniosek tego rozumowania też nie jest pewny. Drugi typ rozumowań przez analogię jest bardziej skomplikowany i domaga się, by oprócz stwierdzenia podobieństwa strukturalnego dwóch zbiorów, co stanowi jedną przesłankę tego rozumowania, dołączone zostały jeszcze przesłanki dalsze, będące funkcjami od argumentów, którymi są terminy lub człony terminów analogii. Ten typ rozumowania nie jest ani rozumowaniem dedukcyjnym ani redukcyjnym. Jeśli jednak znajduje zastosowanie, zmusza do rewizji tradycyjnego podziału rozumowań, dzielącego je, jak wiadomo, na dedukcyjne i redukcyjne. Toteż Autorka proponuje nową klasyfikację rozumowań opartą na zasadzie formalnej infirmacji. Infirmacji formalnej podlega ten człon rozumowania, który nie wynika z drugiego. W rezultacie uzyskuje się czteroczłonowy podział rozumowań, w którym znajduje się także i takie, gdzie zarówno przesłanka jak i wniosek podlegają infirmacji. Takie właśnie rozumowanie stanowi analogia.

Analogia należy więc do rozumowań niezawodnych, trzeba jednak podać warunki, których spełnienie pozwoli się nią posługiwać. Takim właśnie warunkiem jest „istotność" analogii, wyrażająca się w tym, by dwa analogiczne systemy były wzajemnie izomorficzne, to znaczy, by składniki jednego systemu były w sposób jedno — jednoznaczny przyporządkowane składnikom systemu drugiego. Warunek ten zakłada jednak, że musimy znać zarówno jeden jak i drugi system, byśmy w przesłance rozumowania przez analogię mogli traktować je jako izomorficzne. A to prowadzi do szeregu trudności wszędzie tam, gdzie, jak na przykład w filozofii, drugi system jest nam właśnie nieznany. Wówczas odwoływać się trzeba do przyjętej skądinąd tezy o zachodzeniu określonych związków (np. przyczynowych) między rozważanymi systemami; od wartości uzasadnienia tej tezy zależeć będzie z kolei wartość samego rozumowania przez analogię.

Tej właśnie sprawie, a mianowicie roli analogii w filozofii, poświęcony jest ostatni, obszerny rozdział omawianej rozprawy.

„Śledząc rozwój myśli filozoficznej — czytamy na s. 45 — nietrudno zauważyć, jak wielką rolę w powstawaniu rozmaitych systemów i teorii odegrały i tutaj, świadomie lub nieświadomie stosowane operacje poznawcze odwołujące się do analogii i jak różne „modele" myślowe stawały się punktem homotetycznych konstrukcji". I tak, dla przykładu, u podstaw licznych teorii poznania i ontologii leżało przeświadczenie o izomorfii poznania i bytu. Często odwoływano się do

tego rodzaju przeświadczeń także wtedy, gdy pytano o podstawy możliwości poznawania stanów psychicznych innych ludzi. Przeświadczenia o izomorfii odpowiednich struktur leżą także u podstaw usiłowań odkrycia „prawdziwej", choć ukrytej istoty rzeczywistości, jej symbolicznej interpretacji itd.

Do tego typu rozumowań Autorka odnosi się jednak z dużym sceptycyzmem. Cechą charakterystyczną wielu analogii, do których odwołuje się często filozofia, jest przecież to, iż terminy analogii należą do różnych, heterogenicznych kategorii ontologicznych, przy czym terminem pilotowanym są nierzadko przedmioty lub zbiory przedmiotów niedostępne w żadnym doświadczeniu. Tym właśnie różnią się oparte na analogii operacje poznawcze w filozofii od tych, które stosowane są w naukach szczegółowych. Filozofowie, zwłaszcza zaś metafizycy, usiłują zazwyczaj wykazać, że terminy analogii, mimo ich zasadniczej heterogeniczności, podlegają przecież jednakowym prawom rządzącym bytem w ogóle: byt przecież jest zasadniczo jednorodny. Tak postępowali m. in. stoicy, Leibniz, Maine de Biran, tak wreszcie uzasadniał prawomocność analogii św. Tomasz i tomiści. Ten ostatni punkt domaga się jednak pewnego wyjaśnienia.

Pisząc o stosunku swej koncepcji analogii do wypowiedzi współczesnych tomistów na ten temat (m. in. Krąpca), Autorka zwróciła uwagę na niejasność pojęcia analogii b y t o w e j, które dotyczyć ma m. in. „struktury wewnętrznej bytów złożonych" (s. 44). Otóż wydaje się, że tomiści mówiąc o analogii bytowej mają m. in. na myśli tę szczególną właściwość o n t y c z n ą bytu, która właśnie uprawomocnia odnoszące się do niego operacje poznawcze, posługujące się rozumowaniem przez analogię. Czy odniesienie terminu „analogia" wprost do struktury ontycznej bytu jest najszczęśliwsze, pozostaje oczywiście sprawą dyskusyjną, warto jednak zwrócić uwagę, że tak właśnie pojęta analogia pozostaje w najściślejszym związku z partycypacją, o której, jako o zasadzie mogącej uprawomocnić rozumowania przez analogię w metafizyce wspomina Autorka na s. 57—58. Dla wyjaśnienia tej sprawy zacytujemy jeszcze zdanie wyjęte z *Teorii analogii bytu* M. A. Krąpca: „Analogia transcendentalna, będąca analogią bytu jako bytu, zawiera w sobie konieczność istnienia analogatu głównego, czystego Istnienia, gdyż tak pojęta n i e j e s t niczym i n n y m, jak tylko odmiennym — nie „odgórnym" lecz „oddolnym" — w y r a ż e n i e m p r o b l e m u p a r t y c y p a c j i"[2]. Oczywiście, uwaga ta nie likwiduje zastrzeżeń podniesionych przez Autorkę, których przedyskutowanie zresztą dotyczyć by musiało samych podstaw metafizyki i jej naukowej wartości. Z drugiej strony, stosunek analogii do partycypacji też nie jest w literaturze tomistycznej dostatecznie wyprecyzowany. Niemniej

[2] M. A. K r ą p i e c, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 166.

jednak wydaje się, że rozpatrzenie tomistycznej teorii analogii w świetle tych sprecyzowań, które w omawianej pracy poczyniła I. Dąmbska, mogło by stać się wdzięcznym przedmiotem osobnych badań.

Rozpatrując rolę analogii na terenie filozofii Autorka odwołuje się często do przykładów zaczerpniętych z pism Platona. I zwraca uwagę na wiele różnych zastosowań analogii u tego filozofa, co, niezależnie od ilustracji odpowiednich systematycznych tez Autorki, interesuje także z czysto historycznego punktu widzenia, pozwalając lepiej zrozumieć metody, jakie stosował Platon uprawiając filozofię. Sam zresztą, w swym słynnym *Liście VII* wyróżnił pięć różnych sposobów i zarazem stopni poznawania przedmiotów. Na trzecim z nich znajduje się właśnie „unaocznienie" — a więc posługiwanie się obrazem, modelem, schematem, przy czym stopień następny stanowi już intelektualne poznanie idei. Toteż nie dziw, że w dialogach Platona gęsto rozsiane są rozmaite analogie, parabole, opisy-symbole, które czasem są przez samego autora „rozszyfrowywane" i przekładane na ścisły język pojęciowy, niekiedy jednak, jak choćby w przypadku *Timaiosa*, pozostawiają „termin pilotowany" domyślności czytelnika. Hierarchia państwa i hierarchia władz duszy, struktura bytu i struktura poznania, idea dobra a słońce, byt — niebyt a wiedza pewna i mniemanie — oto niektóre tylko terminy analogii, które jakże często pojawiają się w platońskich pismach.

Oczywiście z rozumowaniami na podstawie analogii spotykamy się nie tylko u Platona. Poza Tomaszem, o którym była już mowa, do rozumowań tego typu odwoływali się m. in. Schopenhauer, Maine de Biran, Bergson. Wszędzie tam jednak, gdzie analogia znajduje zastosowanie na filozoficznym, a zwłaszcza metafizycznym gruncie, grozi, zdaniem Autorki, metodologicznymi kłopotami, spowodowanymi koniecznością przyjęcia dodatkowych przesłanek, pozwalających wnioskować na podstawie struktur znanych o nieznanych. Wtedy zaś rodzi się wątpliwość, że przesłanki te albo przyjęte są dowolnie, albo też opierają się *a priori* na przypuszczeniu, że między rozpatrywanymi układami zachodzi analogia. W drugim wypadku mamy oczywiście do czynienia z błędnym kołem, podczas gdy pierwszy nie posuwa naprzód problemu prawomocności analogii i grozi błędem *petitio principii*. Toteż metoda analogii w metafizyce może być prawomocna wtedy i tylko wtedy, gdy dostatecznie uprawomocnione zostaną metafizyczne założenia, które pozwolą na przejście od terminu „pilotującego" do „pilotowanego" w rozumowaniach odwołujących się do analogii. Innymi słowy: wartość analogii na terenie metafizyki zależy po prostu od jej ontologicznych podstaw.

Przedstawiona tu praca o metodzie analogii stanowi niewątpliwie ważny wkład w dziedzinę metodologii nauk szczegółowych i filozofii. Precyzując i rozwiązując wiele związanych z tą sprawą zagadnień, konstruując ścisłą i bardzo operatywną aparaturę pojęciową, może,

niezależnie od swej autonomicznej wartości, stać się także dogodnym punktem wyjścia dalszych badań w tej dziedzinie, które powinny dotyczyć chyba przede wszystkim roli analogii w filozofii. Te ostatnie, jeśli nie będą uprawiane *in abstracto*, lecz zostaną wtopione w ściśle metafizyczne, a zarazem metodologicznie poprawne usiłowania odkrycia istotnej, ontycznej struktury rzeczywistości, pozwolą może w rezultacie przezwyciężyć sceptycyzm Autorki odnośnie do stosowania metod analogii w metafizyce. W każdym bądź razie taka nadzieja nie hańbi chyba filozofa...

Na zakończenie jeszcze drobna uwaga natury historycznej: szkoda, że Autorka nie ustosunkowała się w swej pracy do poglądów na temat analogii jakie w swoim czasie głosił u nas Biegański (*Wnioskowanie z analogii*, Lwów 1909; *Czwarta postać wnioskowania z analogii*, Warszawa 1913). Piszę o tym dlatego, gdyż, jak mi się zdaje, podejście tego autora do problemu analogii, a zwłaszcza do sprawy rozumowań na podstawie analogii, jest właśnie „analogiczne" do tego, jakie reprezentuje w swej pracy I. Dąmbska.

Wypada wreszcie poinformować, że druga rozprawa omawianej książki nosi tytuł *Filozofia nauki w dziełach A. S. Eddingtona*, co polecamy uwadze czytelników, interesujących się poglądami tego wybitnego fizyka i myśliciela.

Władysław Stróżewski

ZAPISKI NA MARGINESACH

Kiedy się czyta o kulturze masowej, o tym, jak było kiedyś i jak będzie, to po raz nie wiadomo który uderza coś, o czym różni specjaliści tomy już niezliczone napisali, a co trzeba sobie wciąż na nowo uświadamiać: jak niezmiernie kruche są wszelkie analogie historyczne. Co my właściwie wiemy o historii? Nie mam na myśli faktów, dat, nazwisk — chodzi o atmosferę, w jakiej żyli dawni ludzie.

EUTYFRON: A ten zabity pracował u mnie i kiedyśmy mieli gospodarstwo na Naksos, służył tam u nas. Otóż raz upił się, zgniewał się na kogoś z naszej służby i zabił go. Więc ojciec kazał mu związać nogi i ręce, wtrącić go do jakiegoś rowu i posyła tutaj człowieka, żeby się dowiedział od radcy wyznaniowego, co z nim zrobić. Tymczasem nie dbał o tego skrępowanego i nie troszczył się o niego, bo to zabójca; niby mniejsza o to, choćby tam i umarł. I tak się też stało...

SOKRATES: Otóż proszę cię, kochany Eutyfronie, pouczże i mnie, abym był mądrzejszy, jakie ty masz świadectwo, że w s z y s c y bogo-

wie uważają, że niesłusznie umarł tamten, co to był w służbie, a został zabójcą i skrępowany na rozkaz pana tego nieboszczyka umarł z więzów prędzej, zanim się ten, co go związać kazał, dowiedział od radców wyznaniowych, co z nim począć...

•

O słoneczna Hellado! A czymże jest ten subtelny, intelektualny dialog wobec opisów Tukidydesa, wobec polowań, jakie Spartanie urządzali na helotów, żeby nie zgnuśnieć, nie wyjść z wprawy? Ale starożytni niewolnicy — czy czuli się, jak bydło? Czy jak ludzie innego rodzaju? Czy uważali swój los za stan (dla siebie) normalny? W Polsce chłop pańszczyźniany przecie śpiewał, tańczył krakowiaka... Stop, czy my tu jakiejś „chaty rozśpiewanej", fikcji literackiej albo sytuacji szczególnej, wyjątkowej nie bierzemy za normę — przecie harówka na roli dziś nawet potrafi ostatnie soki wycisnąć z człowieka, otępić go, *l'abrutir* — co dopiero wtedy, kiedy był *glebae adscriptus* i darł ziemię drewnianym radłem? O głodzie w Galicji pisze jeszcze generałowa Zamoyska, że dzieci wiejskie jadły glinę... Ale plemiona tzw. pierwotne, np. w Afryce, o stopie życiowej przecie nie wyższej niż dawna stopa europejskiego chłopa, o kulturze chyba równie prymitywnej, jak piękną tworzą sztukę, jak rzeźbią i malują... Nie są wprawdzie niewolnikami. Ale *negro spirituals* niewolników w USA? Naturalnie, ich melodie może właśnie świadczą o życiu nieszczęśliwym. Ale przypomnijmy sobie niewolników z *Przeminęło z wiatrem*... Znamy to, znamy: mit patriarchalno-rustykalny, ciasne i jednostronne widzenie rzeczy od strony „dobrego pana". Iluż takich panów bywało? Jak niezmiernie cieniutka była warstwa, która mogła sobie pozwolić na różne łaskawości i zarazem na luksus dyskusji o „pełni życia"? Pamiętam jednak murzyna, który mówił mi w Nowym Jorku, że wychował się w domu, gdzie jego babka była niewolnicą. „To było straszne — opowiadał murzyn — bo kiedy zacząłem podrastać, nagle mi powiedzieli, że już mi nie wolno bawić się z dziećmi państwa. Więc wyjechałem do północnych Stanów, I wiesz — ja się tu gorzej czuję. Tam czułem się źle. Niektórzy ludzie nienawidzili mnie, ja ich nienawidziłem. Ale mnie znali, ja ich znałem, nawet w nienawiści to był jakiś o s o b i s t y kontakt. Tu są nawet uprzejmi, byle tylko nie otrzeć się osobiście o nich, byle nie stwarzać problemu... To chyba jeszcze gorsze". Masz babo placek.

Pomińmy jednak te zawiłe konsyderacje psychologiczne i wróćmy do socjologii. W jej świetle to, cośmy wyżej powiedzieli, sprowadzałoby się do elementarnego pytania o e l i t y. Jaki jest w danej epoce stosunek elit do nie-elit? Także stosunek ilościowy, procentowy? Czy dzisiaj elity są p r o c e n t o w o liczniejsze (w stosunku do całej ludzkości) niż w czasach starożytnych lub średniowiecznych? A jeśli nie — to czy jednak wzrost w liczbach bezwzględnych nie stanowi skoku jakościowego? Dalsze pytanie: jakie są w danym okresie mechanizmy pow-

stania elity (lub elit), oraz przepływy między nią a nie-elitą? No dobrze — ale co to w ogóle jest elita? Czy to grupa społeczna, która ma mniej więcej swobodny dostęp do najcenniejszych dóbr (kulturalnych, materialnych), jakimi ludzkość w danym momencie dysponuje? Czy może raczej taka grupa, która ma podstawy, by uważać siebie za podmiot dziejów, gdy wszyscy inni są tylko ich przedmiotem? Lecz wśród grup elitarnych istnieją przecie jednostki, które nie kwalifikują się ani do używania dóbr kulturalnych (np. głupi magnat w XVII wieku) ani do roli podmiotów historycznych (ditto), więc liczebność elit nie stanowi jeszcze wskaźnika „poziomu" (?) ludzkości w danym okresie. W dodatku są przecie różne elity: w czasach greckich były oczywiście elity także u barbarzyńców itd., a dziś podział jest nie tyle regionalny, co funkcyjny: elita techników, elita artystów, elita polityków... Jak w takich klasyfikacjach zmieścić (i w ogóle wykryć) elitę mędrców, elitę świętych? I jak porównywać elity różnych epok: np. kto miał pełniejszą, głębszą, prawdziwszą wiedzę o świecie (więc i o człowieku): mędrzec z czasów Platona, mędrzec z czasów św. Tomasza, mędrzec z czasów Bertranda Russella?

Już zapomniałem, do czego miał prowadzić ten cały przenudny wywód. Zdaje się, że chodziło o taką z grubsza sprawę. Jeśli mówimy, że dziś coraz szersze masy mają pełny udział w kulturze — a przeciwnicy tej tezy głoszą, że ów udział jest pozorny, bo kultura masowa, to w ogóle nie kultura — wówczas rysuje się pytanie, czy przypadkiem tak nie było zawsze? To znaczy, że zawsze znaczna większość ludzkości żyła jakąś kulturą bardzo odległą od kultury elit (z perspektywy czasu może to wyglądać na brak kultury), niezależnie od tego, jakie istniały środki upowszechniania i co się upowszechniało? Może by trzeba przeczytać siedemdziesiąt pięć tomów serii „Życie codzienne w..." (u nas przetłumaczono z tej serii Florencję, Kartaginę i coś jeszcze), żeby zdać sobie sprawę, na czym polega różnica między nami a tamtymi ludźmi i czy nastąpiły istotne zmiany?

* * *

Kiedy mowa o zmianach, trzeba przypomnieć jeszcze jedną trudność w snuciu analogii historycznych: mianowicie przyjmujemy cichaczem, nieświadomie, pewne kategorie myślenia o historii, które są może (jak twierdził Kant o kategoriach czasu i przestrzeni) tylko naszymi sposobami ujmowania nieuchwytnego nurtu dziania się. Ze strumienia niezliczonej ilości ludzkich istnień, z sieci ich wzajemnych powiązań wydłubujemy tylko to, co najjaskrawsze (ale czy to, co naprawdę najważniejsze?) i porządkujemy to wedle kategorii takich, jak rozwój, postęp, *nihil novi sub sole*, historia się nie powtarza, *homo homini lupus*, kochajmy się itd. Grek i Rzymianin uważali, że minął już wiek

złoty, ale może wróci, bo historia kręci się w kółko, cyklicznie. Chrześcijaństwo wprowadziło całkiem inne widzenie dziejów — docelowe, a więc rozwijające się ciągle, postępujące. XVIII wiek i XIX wiek z tej koncepcji wędrowania — pielgrzymki — wykroiły optymistyczne kategorie nieustannej ewolucji (podobno nawet Rousseau na sławne pytania o doskonalenie się ludzkości przez cywilizację zamierzał odpowiedzieć twierdząco, tylko w trakcie pisania zagrymasił i postawił wszystko do góry nogami). Te optymistyczne kategorie zachwiały się potężnie w obozach koncentracyjnych XX wieku (bo np. spokojne wyrzynanie, przy niedzieli, ludności Tasmanii czy Nowej Funlandii bardzo niewielu ludziom XIX wieku sen z powiek spędzało). Więc w końcu licho wie, czy patrząc na historię nam współczesną też nie żyjemy jakimiś dość fikcyjnymi kategoriami wyobraźni, jakimiś mitami?

Ostatnia wreszcie trudność: nie umiemy na ogół wczuwać się w to, co nas bezpośrednio nie dotyczy. Ba — optymistyczne prawo pamięci z naszych własnych wspomnień eliminuje doznane bóle, otacza je kokonem zapomnienia lub ubarwia tzw. czarem lat minionych — cóż dopiero mówić o cudzych bólach i cierpieniach (właśnie Tasmania, Nowa Funlandia), cóż dopiero o jakichś sprawach zamierzchłych, malowniczych — czasem tylko wzdrygniemy się, czytając o kopcach jenieckich głów czy o włochatych konikach Tamerlana, tratujących spędzone w jedno miejsce dzieci. Trzeba być poetą, wielkim poetą, żeby cierpienia dawnych ludzi w dawnych czasach nagle zmieniły całe nasze widzenie historii, tak jak łuna zmienia zarysy krajobrazu (a może jednak tak bardzo ich nie bolało, może byli przyzwyczajeni? mówimy sobie; zresztą nie bądźmy sentymentalni, mówimy sobie; nawet do cierpień moralnych można przywyknąć, tak jak ów książę, który zwykł mawiać: *pourvu qu'on m'épargne les souffrances physiques; quant aux morales — tant que vous voulez)*. Trzeba być poetą — nie wiem, czy kto wyraził tę zmianę krajobrazu historycznego bardziej przejmująco, niż Norwid w straszliwej swojej kolędzie (jeśli istniała wtedy kolęda "Do szopy hej pasterze", to właśnie pod jej melodię powstał wiersz Norwida):

Śpiewają wciąż wybrani
U żłobu, gdzie jest Bóg,
Lecz milczą zadyszani,
Wbiegając w próg...

A cóż dopiero owi
Co ledwo wbiegli w wieś,
Gdzie jeszcze ucho łowi
Niewiniąt rzeź!

Śpiewajcież, o wybrani,
U żłobu, gdzie jest Bóg!
Mnie jeszcze ucho rani
Pogoni róg.

Śpiewajcież, w chór zebrani!
Ja zmieszać mógłbym śpiew
Triumfującej litanii:
Jam widział krew.

A jednak, mimo takich i tym podobnych wątpliwości, mimo nawet obozów koncentracyjnych, myślimy na ogół, że postęp istnieje. I chyba mamy rację. Nie tylko dlatego, że penicylina i sputniki, ale dlatego przede wszystkim, że elity przestają być zamknięte (?), ich skarbce duchowe przestają być sezamami a uczestnictwo w elitach nie wywyższa automatycznie człowieka ponad ogół śmiertelników (co nie znaczy, że każdy potrafi korzystać ze wszystkich wartości: różne dary otrzymali ludzie od Stwórcy), a także dlatego, że tratujące koniki Tamerlana mogły się wydawać Mongołom normalne, że nawet stosy Inkwizycji bywały fałszywie sankcjonowane najwyższym prawem: dziś w oczach olbrzymiej większości ludzi obozy koncentracyjne są po prostu zbrodnią. (Mam jeszcze na obronę czasów dzisiejszych i czasów nadchodzących — oraz ich kultury — kilka innych, wyborowych argumentów, ale to już następnym razem).

* * *

Dziwne bywają pokrewieństwa duchowe, dziwny rozrzut ziarna intelektualnego, które kiełkuje podobnie w różnych stronach świata; nieraz trudno śledzić wpływy, ustalać wspólną dla bardzo odmiennych pisarzy genealogię —jest coś w powietrzu, jakiś bakcyl myślowy — już nie pamiętam, kto to mówił: „Mam genialną myśl, lecę do najbliższej kawiarni, żeby odkrycie moje zapisać, siadam przy stoliku... i słyszę, że przy wszystkich stolikach dokoła mówią właśnie to samo".

Przeczytałem *Podróże do piekieł* (Warszawa, 1937) Bolesława Micińskiego. Jakiż on bliski niektórym dzisiejszym krytykom, niektórym pisarzom, których wyprzedził w czasie. Wspomniałem w 82 numerze „Znaku" o współczesnych „neoberkeleistach". *Koncepcja Berkeleya nie była wolna od trudności* (powiada prof. Tatarkiewicz). *Przede wszystkim od tej: jeśli istnienie rzeczy polega na ich postrzeganiu, to jakże można uważać za jedną rzecz to, co postrzegamy wieloma zmysłami. Ale Berkeley nie lękał się paradoksalnych konsekwencji. Przyznawał, że nie możemy widzieć i dotykać jednej i tej samej rzeczy: dotykamy jednej, a widzimy drugą. Mimo to mówimy o jednej i tej samej rzeczy: pochodzi to z niedoskonałości naszej mowy.*

Nie sposób jaśniej określić założenie, jakie leży u dna jednej z najbardziej fascynujących nowel Borgesa. W tej nowelî (o ile ją sobie przypominam) jest taki świat, którego mieszkańcy nie znają rzeczowników: bo dla ich pojmowania w ogóle nie istnieją substancje, nie istnieją rzeczy — jedne i tożsame. Wszystko, co się w tym berkeleyowskim świecie odbywa, to dla jego mieszkańców tylko wiązki wrażeń: przypisywanie tożsamości kamieniowi, obok którego przechodzi się dwukrotnie, wydaje się im absurdem i w ogóle sprawą niepojętą: tamto był kamień widziany rano, to jest kamień widziany wieczorem — co między nimi wspólnego? A w ogóle nie „kamień", tylko jakieś słowo czasowo-przymiotnikowe, które określa wrażenie, nie rzecz.

Wymieniłem w tamtym numerze „Znaku" nie tylko Borgesa, ale także Blanchota, Yvesa Bonnefoy — nawet z kręgu tej epistemologicznej problematyki także Bachelarda (przy całej odmienności wniosków każdego z tych twórców). Czy trzeba sięgać aż do Berkeleya, czy Borgesowi za natchnienie nie wystarczył Kant? Micińskiemu pewnie wystarczył. Dość, że u Micińskiego ta sama co u tamtych problematyka, wiodąca go w końcu do pełnego potwierdzenia rzeczywistości. *Tak zwana „substancja"* (pisze Miciński), *jest jedną z form, przy których pomocy zespalamy rozpierzchłe i płynne wrażenia zmysłowe, łącząc je w całość i nadając im znaczenie obiektywnie istniejących przedmiotów. Substancja jest tym, co istnieje niezmiennie, mimo nieustannej zmienności związanych z nią wrażeń. Substancja to trwały substrat przelotnych cech. Doświadczenie zmysłowe niczego nam o substancji nie mówi; mówi ono tylko o cechach, a więc o barwach, połyskach i dźwiękach i dlatego właśnie obraz świata skonstruowany na podstawie pięciu zmysłów, stawia nas wobec płynnego strumienia wrażeń subiektywnych i pozbawionych wszelkiej jedności. Fasolka, oplatająca okno, wczoraj jeszcze okryta zielonymi pączkami, dziś rozwinęła delikatne czerwone płatki — jutro pożółknie i sczernieje. Dziś jest inna niż wczoraj, jutro będzie inna niż dziś, a przecież patrząc na nią dziś, jutro i pojutrze, będziemy w niej widzieli tę samą zawsze fasolkę. Mówiąc o czymś, że jest tym samym, mimo że nie jest takie same, zdajemy się popadać w sprzeczność. Ale pod przelotnymi i zmiennymi cechami filozofia odnajduje substancję, niezmienny szkielet zmiennych wrażeń, kościec, na którym osadzają się przelotne cechy, trzon, który pozwala nam rozumieć jedność, obiektywność i tożsamość przedmiotów. W dniu Sądu Ostatecznego ręka Boża skruszy wiotki szkielet substancji. Wrażenia zmysłowe pozbawione trwałego substratu, spłyną strumieniem psychicznym, jak połyskująca ławica ryb, jak chmura motyli nad łąką, a świat zerwany z kotwicy, która wbiła drapieżne szpony w mocne, skaliste dno rzeczywistości, zakręci się na mętnych nurtach iluzji.*

Chciałby Borges napisać tak wspaniałe zdanie.

Młody francuski poeta i esseista, Bonnefoy, także wierzy w istnienie

rzeczy, lecz także boi się ich pojęciowego esencjalizowania, zresztą pojęcia są dla niego jak sieć, przez którą przecieka wszystko co ważne, wszystko co się dzieje. Ksiądz Jakubisiak wspomina, że poznał Micińskiego na swoim odczycie pt. *La déformation du réel par le formalisme intellectuel.* Ta kwestia pasjonowała Micińskiego. Régamey powiada, że z czasem Miciński *uświadamia sobie coraz wyraźniej, iż nie do przyjęcia jest dla niego zastępowanie bezpośrednio odczuwalnej rzeczywistości przez sztuczne konstrukcje pojęciowe... Biadał* (on), *iż filozofowie, z którymi się styka, operują abstrakcyjnymi formułami spekulatywnymi, lub grą oderwanych jakości, całym rusztowaniem zastępczych wartości i w tym intelektualizowaniu rzeczywistości zatracają bezpośredni kontakt z nią, nie są zdolni do odczuwania radości z przeżywania świata, który nas otacza.*

W jednym z listów (1937) sam Miciński pisał: *Ostatnio dużo myślę o filozofii i dochodzę do dość żałosnych wniosków. Sztuczne koncepcje, które maskują rzeczywistość, schematyzują nie wiadomo po co i na co... Jedynie jeszcze ta linia, którą wiążę z psychoanalizą, ma dla mnie sens. Czy czytał Pan Bergsona — mimo wielu mętności — mam ochotę się nim zająć. Bergson twierdzi, że nasze własne stany poznajemy za pomocą struktur form wziętych ze świata zewnętrznego, za pomocą struktur przestrzennych, dzięki czemu wytwarza się statyczny aspekt osobowości, podczas gdy jedynym właściwym aspektem jest aspekt dynamiczny.*

Przecie do egzystencjalizmu było jeszcze daleko. A może nie tak daleko? Może te postawy myślowe, które spopularyzowane zostały po wojnie, nie tylko kiełkowały, ale mocno już rosły dawno przed wojną?

Filozof dzisiejszy — pisze Jean Onimus w „Etudes" (XI 62) — *rezygnuje ze wzlotów czystej myśli, zanurza się, gubi się w konkrecie... Nie ma już ambicji swych poprzedników i nie usiłuje bynajmniej zbudować „systemu", wystarczy mu istnieć bardziej od innych i uświadamiać sobie owo istnienie. Jego metafizyka redukuje się do opisu spotkania świadomości i rzeczy... Wkładając w nawias to, co wiemy (lub mniemamy, że wiemy), filozof współczesny patrzy wzrokiem naiwnym, prymitywnym, nieprzywykłym... I oto zjawia mu się rzeczywistość dzika, przytłaczająca, niewysłowiona, bo spotkanie z nią wyprzedza to, co by można było o niej powiedzieć... W oczach Heideggera wzajemna obecność świadomości i świata zjawia się wpół drogi między rzeczą i słowem. Gdy Camus w swojej* Cudzołożnej kobiecie *chce przez przenośnię wyrazić, czym jest objawienie się Bytu, opisuje kobietę, zachwyconą wobec oszałamiającej wspaniałości gwiaździstego nieba. Obecność rozpaczliwie milcząca dla Camusa, przygniatająca dla Sartre'a... Umysł racjonalisty klasyfikuje zagadnienia, wyobrażając sobie, że je wyjaśnia. W rezultacie wynurza się samotnie na piedestale słów i abstrakcji. Filozof dzisiejszy zanurza się...*

Potem Onimus cytuje Eluarda, Saint John Perse'a, Claudela, René Chara *(snujemy się przy cembrowinach, którym zabrano studnie...)*; ci poeci też próbują przebić się poprzez nawyki myślowe i werbalne ku rzeczywistości, nawiązać z nią kontakt świeży, bezpośredni. Nazwiska — jak widzimy — solidne, przedwojenne. Ciekawe byłoby odszukać nie tyle „wpływologiczną" genealogię Micińskiego, ile źródła i łożyska tego nurtu, w jakim podążał pisarz (chyba na czele), i dalsze owego nurtu meandry, wiry, rozlewy.

* * *

Proces w Liège — i wyrok w tym procesie — są sprawą tak bolesną, trudną i groźną, że niebezpiecznie dotykać ich przelotnym, może nie dość zważonym słowem. Lecz mimo obawy, że marginesowe echa, o których wspomnę, mogą brzmieć szorstko — zapiszę je, na użytek nas wszystkich, którzyśmy przeżyli wstrząs uczuciowy procesu, ale niezbyt jesteśmy chętni, by domyśleć do końca wszystkie jego konsekwencje — podobnie, jak nie myśleli o nich przysięgli, nie myślała publiczność w Liège.

Przypomnijmy sobie, że zabita dziewczynka nie była dotknięta kalectwem najstraszniejszym, umysłowym (sławny francuski pediatra, Minkowski, napisał zresztą po procesie, że stopnia nienormalności umysłowej u niemowląt nie da się ustalić — następują bowiem nieraz nagłe poprawy i „odłapania" regresji). Corinne Vandeput nie miała rąk. Jej kalectwo nie stawiało jej radykalnie poza życiem (w tym sensie, w jakim zwykle życie rozumiemy). Jej wypadek nie był wypadkiem skrajnym. Czy to by zresztą zmieniło nasz punkt widzenia na motywację wyroku? Nie powinno. Ale jeśli tak krańcowa była reakcja sędziów (odpowiadających NIE na pytanie o dobrowolne zabójstwo) i publiczności, to gdzież był ten zapas powagi, tragicznej odpowiedzialności — który by trzeba zmobilizować wobec wypadków naprawdę skrajnych? Tak czy inaczej, śmierć tej właśnie dziewczynki stała się symbolem. Matka zabiła ją, żeby Corinne „nie była nieszczęśliwa". Wobec takiej motywacji trzeba — też niemal symbolicznie — przypomnieć wydaną u nas przed wojną książkę Ireneusza Platera, *Życie bez rąk*. Wszyscy, którzy znali autora, poświadczą, że był to najweselszy w świecie człowiek, człowiek zaraźliwie radosny i pełen życia, aż nadto chyba niefrasobliwy.

Najgłośniejsze w takiej literaturze są wspaniałe wspomnienia Heleny Keller, która urodziła się niewidoma i głuchoniema i potrafiła dopracować się (wraz ze swą niezwykłą opiekunką, miss Sullivan) pięknego, intensywnego życia.

Ostatnio cytuje się jeszcze jedną książkę. Mianowicie publikacja w tygodniku „France-Dimanche" intymnych zapisków pani Vandeput wywołała falę protestów. Protestuje m. in. Stowarzyszenie Niewido-

mych, Głuchych i Kalek, pisząc tak: *Wydaje się nam konieczne — niezależnie od tego, co można myśleć o takiej macierzyńskiej inicjatywie — by przeciwstawić „bohaterstwu" jednej chwili milczenie setek tysięcy rodziców, którzy wybrali nieustanne poświęcenie całego swego życia. Podobnie — w dziedzinie dokumentów — wolimy od tych intymnych zapisków autobiografię Denise Legrix, „Taka się urodziłam" (bez rąk i bez nóg), za którą Stowarzyszenie nasze przyznało autorce nagrodę literacką im. Alberta Schweitzera — za sens, jaki autorka nadać potrafiła wartości życia.*

Jeszcze przetłumaczę pewną wiadomość z francuskiej gazety, z działu „faits divers":

Liège, 20 listopada (A. F. P., A. P.). — Pani Paulette Degueffroy, lat trzydzieści dwa, matka siedmiorga dzieci, ponownie w ciąży, zabiła swą córkę Marię-Joannę, trzy lata, małą istotę zacofaną i hydrocefaliczną, bijąc ją po głowie. Następnie — w poniedziałek po południu — zgłosiła się do więzienia. Pani Degueffroy zarzuca małej Marii-Joannie, że zwraca pokarm i brudzi ubranie. W każdym razie tak oznajmiła w śledztwie. Zdenerwowana ciążą, nie mogła znieść chorego dziecka i od trzech dni biła je po głowie. Pan Degueffroy, pomocnik murarski, choruje na astmę i jest przeważnie bez pracy. Mała ofiara kilkakrotnie przebywała w specjalnych instytutach i zresztą wkrótce miała tam powrócić. Policja usilnie podkreśla, że nie istnieją żadne związki między tą sprawą a głośnym procesem w Liège.

P. S. Dopisuję już w korekcie informację, którą znalazłem w „Przeglądzie kulturalnym" (6 XII 62): *Wybitny polski genetyk, prof. Wacław Gajewski, wygłosił... referat, z którego wynika, że około 4 procent rodzących się na świecie dzieci jest obciążonych defektami dziedzicznymi różnego rodzaju i stopnia. O ile do niedawna choroby te były rzadkim odchyleniem od typu normalnego człowieka, o tyle ostatnie badania wykazały, że anomalie i defekty dziedziczne mogą stać się problemem masowym.* Proszę w tym świetle pomyśleć o procesie w Liége.

* * *

Louis J. Halle napisał w listopadowych „Preuves" interesujący artykuł pt. *Wojna wyszła z mody*. Cytuje w nim dra Irenäusa Eibl-Eibesfeldta, z niemieckiego Instytutu Maxa Plancka, który w piśmie „Scientific American" ogłosił pracę o walkach zwierząt. Dowiadujemy się, od niemieckiego uczonego, że wśród kręgowców przedstawiciele jednego gatunku niemal z reguły walczą ze sobą, lecz walki te nigdy nie kończą się ani śmiercią ani nawet poważnymi ranami kombatantów. *Gdyby pokonany był zabity lub ciężko ranny, takie walki miałyby poważne kon-*

sekwencje dla gatunku (także dla rodzaju ludzkiego — dodaje Halle). Gdy biją się samce grzechotniki, nigdy się nie kąsają. *Oba węże układają się bok w bok, unosząc w górę jedną trzecią ciała. W tej pozycji — cisnąc głowami — każdy z nich usiłuje odepchnąć na bok przeciwnika i rzucić go na ziemię... Zwycięzca przygniata całym swym ciężarem zwyciężonego, a po chwili pozwala mu odpełznąć. Zapewne* (komentuje Halle) *wyższość zwycięzcy zostaje w ten sposób udowodniona ponad wszelką wątpliwość. Zwierzęta, które mają tylko ograniczone środki walki (np. gołębie) mobilizują w starciu wszystkie swoje możliwości. Lecz te zwierzęta, które posiadają „broń absolutną", nawiązują walki jeno częściowe. W ogóle próba sił u kręgowców ma w sobie na ogół coś z rytuału i odbywa się w jego granicach.* Czego i ludziom życzyćby należało. Może posiadanie broni absolutnej doprowadzi nareszcie do rytualizacji — bezkrwawej rytualizacji — ludzkich sporów? Czas byłby najwyższy, żebyśmy te rzeczy załatwiali niegorzej od grzechotników.

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

Chronique

POUR OBTENIR NOTRE BULLETIN EN LANGUE FRANÇAISE
CONTENANT LE RÉSUMÉ DES PRINCIPAUX ARTICLES
VEUILEZ VOUS ADRESSER À LA:
RÉDACTION DU MENSUEL **„ZNAK", Cracovie,**
5, rue Sienna, POLOGNE

KREM LUXON

PRZYWRACA
IDEALNY POŁYSK
KAROSERII

POLERUJE:
CZĘŚCI SREBRZONE, NIKLOWANE,
CHROMOWANE ORAZ WYROBY
Z BAKELITU I POLISTYRENU



C.W.U. „LIBELLA" Sp. z o.o.
WARSZAWA, MOKOTOWSKA 45



tylko

HERMOL



DOBRZE SKLEJA
PORCELANĘ, SZKŁO, POLISTYREN,
SKÓRĘ, CELOFAN, CELULOID,
DREWNO i t. p.

KLEJ WODOODPORNY

C.W.U. „LIBELLA" Sp. z o. o.
WARSZAWA, MOKOTOWSKA 45



TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

W ZWIĄZKU Z OGRANICZENIAMI W ZUŻYCIU PAPIERU NAJBLIŻSZE NUMERY ZNAKU UKAŻĄ SIĘ W ZMNIEJSZONEJ OBJĘTOŚCI

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES